شاعر دينه ... الحبّ

نصر الدين البحرة

عرفت اسمه منذ الطفولة، ذاك أن أحد خطوط الحافلات الكهربائية في دمشق، كان ينتهي على بعد أمتار من المسجد الذي يحمل اسمه. وسمعت بعض الكبار يتحدثون عنه ويلهجون بالثناء عليه. ثم كان أن قرأت لمعا من أخباره..

ولكن هذا كله لم يكن شيئاً إذا وضع في كفة ميزان، يعادل الرحلة الطويلة البعيدة التي أخذتنا فيها الدراسة الأكاديمية نحو شواطئه.

ذاكم هو محمد بن علي أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي. المعروف بمحيي الدين بن عربي والملقب بالشيخ الأكبر. وهو في الحقيقة ذلك الفيلسوف العربي العظيم الذي ولد في "مرسية". وليس في مورسيا كما ذكر خطأ– في الأندلس في أواسط القرن الميلادي الثاني عشر 1165، ثم انتقل إلى أشبيلية، حيث كان أجداد ابن خلدون– ولم يلبث أن قام برحلة طويلة انتهت به إلى دمشق فأحبها وأحبته وأقام فيها بقية أيام حياته. وكان حب الناس له فيها، وتعلقهم بذكره وذكراه حتى الآن، خير شاهد على أنها تظل عاصمة العرب، في كل زمان.

لم تكن حياة محيي الدين بن عربي قصيرة ذاك أنه عاش خمساً وسبعين سنة حافلة. وفي مثل تلك الأيام التي تكلم وتصرف وكتب فيها، لم يكن هيّناً اتخاذ المواقف، كما نقول الآن.. كانت حادثة بسيطة يسيء فهمها عامة الناس، ويستغلها الأوباش المرتزقة، تكفي.. لا، لتعكير حياة رجل كبير مثل ابن عربي فحسب، بل.. لإراقة دمه وقتله، على هذا النحو أو ذاك، مثلما حدث مع الحلاج، ومثلما كان يمكن أن يحدث للشيخ الأكبر في القاهرة لولا أن سعى أحد الكرام فأنقذه من محنته فنجا، ثم غادر...

ابن عربي في الزمن الصعب

المذهل أن الشيخ محيي الدين، في ذلك الزمن الصعب الذي كان، والصليبيون ما يزالون في أجزاء من بلادنا، وإن كانوا قد تلقوا تلك الضربة القاصمة على يدي الناصر صلاح الدين في حطين.. في تلك الأيام التي وصلت فيها الثقافة العربية إلى أسوأ أيامها، والجهل شيء مخيف مرعب في الشارع، كان عليه أن يقرأ وأن يتكلم وأن يكتب.. فماذا كتب..

يقول خير الدين الزركلي في الأعلام إنه كتب نحو أربعمئة كتاب ورسالة، فإذا استعرضنا ما يمكن الوقوف عنده منها، كان لنا أن نتساءل من جهة، هل كان هذا الرجل موسوعة؟ وكان لنظرنا أن يلتفت من جهة ثانية إلى هذه السمة الخاصة التي ميزت فكره وزانت حياته وتجلت في مؤلفاته. فكأنه كان مقيداً ذلك التقيّد -الحر الجميل الذي ينبع من داخل، بما يسميه المفكرون الآن مذهباً، إن كانت هذه ترجمة مقبولة للكلمة.

ماذا قالت قطرة المطر

وحدة الوجود.. حسناً. إنها هذه النظرة الشاملة إلى الله ومخلوقاته، الإنسان والكون، كل ما فيه يسبّح باسمه ويشهد بجماله. وهل جمال الموجودات إلا صورة من جمال الموجد؟ لقد كان الشيخ أكثر من قانع مؤمن بهذه النظرة الشاملة، ذاك أنه كان يذهب في أحيان كثيرة إلى حدود الانفعال الصادق. ومن هذا القبيل ما يروى عنه، حين مر يوماً بميزاب تتقطر منه نقاط بعد مطر في إيقاع التقطه الشيخ، فرأى فيه القصة كاملة، ذاك أن القطرة الواحدة حين تصطدم بالماء المتجمع تحت الميزاب كانت تقول: الله.. الله..

هكذا سمع ابن عربي.

وانظر إلى هذه الأسماء التي تغلفها النزعة الشاعرية الصوفية معاً، وهل يمكن أن يكون تصوف دون شعر، وهل يمكن فصل الشعر عن روح التصوف، مهما يبعد به المزار عن شاطئ المتصوفة: الوعاء المختوم.. درر السرّ الخفي، الأنوار، شجرة الكون، اللمعة النورانية، فتح الذخائر والأغلاق، شرح ترجمان الأشواق، عنقاء مغرب. فصوص الحكم.. شقّ الجيب.. الخ...

أراد الشيخ الأكبر في ذلك العصر التعيس أن يوقظ الناس، على طريقته الحبيبة الرحبة الواسعة كصدره. أحب أن يقول لهم: دعكم من ظواهر الأمور وسطوحها وقشورها. انتبهوا إلى الجواهر، وهناك إذا شئتم تقدرون أن تتوغلوا أو تتغلغلوا.

مكمن الإيمان الحقيقي

كان في وده أن ينبههم إلى أن الإيمان الحقيقي، يمكن أن يكون في ذلك الخافق الصغير، بعيداً

عـن الشـكليات، ولعلـه كان يصلي صلاة ربما اختلفت عن صلاة المؤمنين في المسجد، حين راح يترنم ويتواجد وهو يسمع اسم الله، في نقاط الماء المتقطرة.

وبالدرجة ذاتها كان ينكر على أولئك اللاهثين وراء العَرَض الزائل مساعيهم الخائبة، ومن هنا كـان احتقاره المرير لتلك النزعات المادية لدى بعضهم بالمعنى المبتذل لهذه الكلمة: المادية. وفوق هـذا وذاك أعلن الشيخ محيي الدين الحب، راية له وغاية. به يصل إلى فهم أسرار الكون ويقدر أن يمسـك هـذا الخيـط الناعم الخفي الذي يشد المخلوقات والكائنات، إلى بعضها بعضاً، ويستطيع أن يـتجاوز ما هو آني وظاهري، ويتعالى على السفاسف والصغائر والهنات. وها هو ذا يشرح مبادئه الجميلة أي شرح:

لقـد صـار قلـبي قـابلاً كل صورة — فديـر لرهـبان ومـأوى لغـزلان
وتـرتيل إنجيـل وتـرنيم كعـبة — ومصـحف تـوراة وآيـات قـرآن
أديـن بديـن الحـب آنّى توجهـت — ركائـبه فـالحب ديـني وإيمـاني

.. بـلى، إن المستشرق الإسباني خوسيه لويس كاميرى، قد تلقى جيداً رسالة ابن عربي، ولولا ذلـك فمـا الـذي كان يمكن أن يحمله على إرسال تلك الحفنة من تراب "مرسية" مسقط رأسه إلى دمشق.. حيث كانت خفقة قلبه الأخيرة؟ أليس هذا هو المبدأ الأول في ديانة الحب؟

ابن عربي.. شاعراً

لـم يكن بدعاً أن تتفتح سليقة الشيخ محيي الدين بن عربي الشعرية، وهو يعيش بين أكناف تلك الطـبيعة الأندلسية الساحرة "فقد أحاطت بها المياه من أعظم جوانبها، وتمتعت بتربة خصبة صالحة، لما نما فيها من أشجار باسقة وأزهار متفتحة وثمار يانعة. وتعددت فيها الأنهار التي من أهمها النهر الكـبير، ونهـر تاجة. وذلك إلى جانب ما يوجد فيها من جبال متدرجة، تثمر على سطوحها مختلف الزروع وشتى الثمار(1)."

فـإذا أضـفنا إلى ذلك صدق انتمائه العربي وصفاء نجاره فهو "الحاتمي الطائي" بإجماع كتّاب سـيرته، سهل علينا معرفة تهيؤ الفرصة لظهور موهبته الشعرية. ولا يغيب عن البال أن ما زودته بـه فطـرته النقية من إحساس مرهف وانفعال صادق، ونظرات ذكية فاحصة متأملة إلى كل ما يقع تحـت بصره، وسمعه أيضاً، كان خير زاد لتغذية الموهبة عنده، مرفودة بمَنْ تتلمذ على أيديهم، من علماء وأدباء، ومَنْ عاشرهم من شعراء وقراء "فأستاذه في القراءات" أبو القاسم الشراط" كان بصيراً باللغة وآدابها، وله حظ من قرض الشعر. وأستاذه "أبو محمد عبد الحق الإشبيلي" كان أديباً وشاعراً. من شعره:

إن فـي المـوت والمعـاد لشـغلا — لأولـي الديـن والـنهى وبلاغـا
فاغتـنم خطـتين قـبل المـنايا — صـحة الجسـم يـا أخـي والفراغا

وشيوخه في التصوف كان أغلبهم أدباء فنانين، لهم الباع الطويل في فنون النظم والنثر، ومن بينهم "المارتلي" و"أبو مدين" وكلاهما له أدب جيد رفيع"(2) .

كتب قرأها ابن عربي.

وكان الشيخ الجليل قارئاً نهماً، ذكر في مقدمة كتابه "محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.." كثيراً من الكتب التي قرأها، وبينها في فنون الأدب الكتب التالية: "الأماني".. لأبي المعالي البغدادي نزيل قرطبة. و"ريحانة العاشق" لأبي القاسم المسور و"روضة الأنس" لأبي زيد السهيلي، و"الكامل" للمبرد. و"زهر الآداب".. للحصري و "المحاسن والأضداد" للجاحظ و"معاناة العقل" للحلوي و"الحماسة" لأبي تمام.. وسوى ذلك.

وكان هذا بين ما رشحه لتولي منصب "كتابة الإنشاء" في ديوان إشبيلية في شبابه.

وكانت لابن عربي مشاركات طيّبة في مجالس الأدب. من ذلك مثلاً ما يرويه عبد العزيز سيد الأهل(3)، فقد أنشد بعض المتصوفة ابن عربي بيتاً مفرداً هو:

كل الذي يرجو نوالك أمطروا ... ما كان برقك خُلّباً إلّا معي

فكتب الشيخ محيي الدين أبياتاً ضمّنها هذا البيت:

قف بالطلول الدارسات بلعلع ... واندب أحبّتنا بذاك البلقع

قف بالديار وناجها متعجباً ... منها بحسن تلطف وتفجع

عهدي بمثلك عند بانك قاطعاً ... ثمر الخدود وورد روض أينع

"كل الذي يرجو نوالك أمطروا ... ما كان برقك خلباً إلا معي"

قالت: نعم، قد كان ذاك الملتقى ... في ظل أفناني بذاك الموضع(4)

ابن عربي.. وملكة الملاحظة

وكان ابن عربي منطوياً على ناقد متمتع بملكة ملاحظة ممتازة. وفي كتابه "محاضرة الأبرار" لمع تشير إلى ذلك، من ذلك مثلاً نقده قول شاعر في الجود:

فتى عاهد الرحمن في بذل ماله ... فلست تراه الدهر إلا على العهد

فتى قصّرت آماله عن فعاله ... وليس على الحر الكريم سوى الجهد.

يقول الشيخ محيي الدين معلقاً:

"هذا المديح أقرب للديانة من الكرم، فإنما عطاؤه من أجل الوفاء بعهده مع الله، حتى لا يكون من الذين ينقضون عهد الله. والكريم سجيته الكرم، فلا يحتاج إلى القسم عليه إلا لعلة نفسه. فما وفى هذا الشاعر مدح هذا في الكرم ما تصور له في خاطره، فهذا اللفظ دون ما في القصد."

ويجيء تعليقه تارة أخرى، شعراً. فهو يختار من "جيد" شعر غيره قول القائل:

لئن ساءني أن نلتني بإساءة لقد سرني أني خطرت ببالكا

فيقول: وأحسن منه لو قال ما قلنا:

لئن سرّني أن نلتني بمساءة فما كان إلا أن خطرت ببالكا

لأن الأول قد أقر بأنه أساء، ثم اعتذر.

ويذكر من "أحسن الشعر" قول آخر في الشكوى

فالليل إنْ وصلت كالليل إن هجرت أشكو من الطول ما أشكو من القصر

معلقاً بقوله: أحسن منه ما قلنا:

شغلي بها بالليل أو هجرت فما أبالي أطال الليل أم قصرا

ثم يستطرد: "فإن الأول شغله بطول الليل وقصره من أجلها، فهو فاقد لها في زمن الاشتغال بغيرها. والثاني شغله بها ومن سواها تبع"(5)

وحدة الوجود والحب الإلهي في مؤلفاته

ترك ابن عربي مؤلفات كثيرة، فقد كان غزير الإنتاج في مختلف مجالات الإبداع، من منظوم ومنثور، وإن تكن تصب جميعاً في مذهبه الفلسفي الصوفي في "وحدة الوجود" و"الحب الإلهي" وفيها أعماله الشعرية، وبينها "الديوان الأكبر" وديوان الأشواق، وديوان المرتجلات، والقصيدة التائية وقصيدة في المناسك. وترجمان الأشواق وشرحه عليه المسمّى: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق.

أغراضه الشعرية

على الرغم من أن شعر ابن عربي يدور في معظمه حول المعاني الصوفية، **كما يحب هو أن يؤكد عامة**، ولا سيما في مقدمة شرحه "ترجمان الأشواق" إلا أن فيه قصائد يمكن أن توصف بأنها اجتماعية. من ذلك مثلاً هذان البيتان اللذان وردا في إجابة سؤال سأله بعض أصحابه إياه:

كيف حالك مع أهلك؟ فأجاب:

إذا رأى أهل بيتي الكيس ممتلئاً تبسمت ودنت مني تمازحني

وإن رأته خلياً.. من دراهمه تكرهت وانثنت عني تقابحني (6)

ولم يقتصر موقفه من مسألة "المال" على أهل بيته فحسب، بل كان أشمل من ذلك. وعلى الرغم من كرمه وزهده المعروفين، فإنه رأى أن المال هو عصب الحياة، وإن يكن ينصح "أن يكون الإنسان غنياً بالله لا بالمال":

بالمال ينقاد كل صعب ... من عالم الأرض والسماء
يحسبه عالم حجاباً ... لم يعرفوا لذة العطاء
لولا الذي في النفوس منه ... لم يُجب الله في الدعاء
لا تحسب المال ما تراه ... من عسجد مشرق الضياء
بل هو ما كنت يا بنيّ ... به غنياً عن السواء
فكن برب العلا غنياً ... وعامل الخلق بالوفاء (7)

ويتصل بهذا الموقف نظرته في الزهد:

لا تندمنّ على خير تجود به ... وإن أغاظك من تعطيه واقترفا
فالله يرزق من يعطيه نعمته ... سواء أنكرها كفراً أو اعترفا

ويدخل في هذا الباب "الاجتماعي" رأيه في الإخلاص في العمل والبعد عن الرياء:

إن كنتَ لي أكون لكْ ... ما أنت لي ما أنا لكْ
فاصغ إلى قولي تجد ... صحة ما قد قلتُ لك
ولتلتزم طريقتي ... واجهد وخلص عملك
تنل بما جئت به ... من كل خير أملك (8)

وكتب ابن عربي في وصف الطبيعة. وقد أورد في "محاضرة الأبرار" أبياتاً لأبي علي بن شبل في وصف الربيع عارضها بقوله:

أما ترى الروضة الغناء تضحك إذ ... جادت على الأرض بالأزهار أنواءُ
تبسم الأرض إذ تبكي السماء فهل ... بين السماء وبين الأرض شحناءُ
لا والذي بضروب الزهر أضحكها ... ما ثم شحناء، لكن.. ثم أشياءُ
إن السماء تقول الزهر من زهري ... والأرض تأبى الذي قالته والماءُ

وعلى الرغم من أنه شغل في كثير من شعره بالتصوف، إلا أن بين شعره أبياتاً نكاد نرى أنها انصرفت إلى المعاني الحسية. ولو أنها كانت بالفعل كذلك، لرأينا أنها "صورت كل ما يمكن تصويره من ألم البعد والفراق إلى جانب التحسر على جمال المحبوب الذي اصطبغت وجنته بحمرة الخجل"-9-

يقول الشيخ محيي الدين في "ترجمان الأشواق":

غادروني بالأثيل والنقا ... أسكب الدمع وأشكو الحُرَقا
بأبي مَنْ ذبتُ فيه كمدا ... بأبي مَنْ متُّ فيه فرقا
حمرة الخجلة في وجنته ... وَضَح الصبح يناغي الشفقا

قوّض الصبرُ فطنّب الأسى … وأنا ما بين هذين لقى
مَنْ لبَثّي، مَنْ لوجدي؟ دلّني! … مَنْ لحزني، مَنْ لصب عشقا
كلما ضنت تباريح الهوى … فضح الدمع الهوى والأرق(10)

وعلى الرغم من إشاعته جواً من "وحدة الوجود" الصوفية وأطيافها في بعض شعره، فإن معاني "الحب الحقيقي" تنم عن نفسها فيه. وهذا ما يتجلى، على نحو خاص في ما كتبه في "محاضرة الأبرار" بل إنه يصرّح هنا أخيراً باسم حبيبته النظام:

إن الهوى ما أنا للحب حامله … والحلم للحب في الأشخاص ليس لنا
مثل الصفات لدى قوم أشاعرة … فلا الهوى هو غيري لا ولا هو أنا
إن الهوى وأنا بالعين متحد … فإن أمت فيه وجداً، أوْ أعش، نحبنا
لولا الجمال الذي بالحب كلفنا … لم يُهلك الوجدُ قلب الصب والبدنا
إن "النظام" لتدري ما أفوه به … وقد أشرت إليه مرة "بمنى"(11)

وفي شرح ابن عربي "ترجمان الأشواق" كتب مقدمة ضافية تحدث فيها عن نزوله "مكة" المكرمة سنة 598هـ، حيث عرف "الشيخ العالم الإمام بمقام إبراهيم عليه السلام، نزيل مكة البلد الأمين مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم ابن أبي الرجا الأصفهاني، رحمه الله تعالى وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم" (12)

ثم يصف ابنة الشيخ (النظام)

ويطنب في الحديث عن هذا العالم الفاضل وأخته فخر النساء التي اعتذرت عن لقائه، كما يذكر، وكان يريد "أن يسمع عليها وذلك لعلوّ روايتها"، لكنها "أذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها، إجازة عنها في جميع رواياتها فكتب.."(13)

وينتهي بعد ذلك إلى بيت القصيد، أي "النظام" ابنة الشيخ زاهر بن رستم فيصفها قائلاً:

"بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيّد النظر، وتزين المُحاضر والمَحاضر، وتحيرّ الناظر، تسمى بالنظام، وتلقب بعين الشمس والبها، من العالمات العابدات السايحات الزاهدات شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم بلا مَيْن، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبتْ أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت. إن نطقت خرس قس بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفت قصر السموأل خطاه" (14).

ثم ينتهي إلى أنه راعى "في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد" "فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد **بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائق**، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس" ويوضح أنه أعرب "عن نفس تواقة"

و"كـل اسـم أذكـره في هذا الجزء، فعنّها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها أعني".. ثم لا يلبث بعد أن أخـذه اتجاه الحب والغزل هذا المأخذ أن يعود فيستدرك قائلاً: "ولم أزل في ما نظمته في هذا الجزء عـلى الإيمـاء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلى، فـإن الآخـرة خير لنا من الأولى". ومع أنه جمع في درج كلامه هذا بين "النسيب" وبين "التصوف" لكنه آثر أخيراً أن يؤكد أهمية انتباه قارئه إلى المعاني الصوفية لئلا "يسبق خاطرة إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية" (15).

ابن عربي يتحدث عن سبب شرحه الديوان

لا بـد مـن أن نضيف هذا التأكيد من الشيخ محيي الدين على المعاني الصوفية، ليتضح لنا ما دعاه إلى شرح "ترجمان الأشواق" ذاك أنه أثار فقهاء ذلك الزمن الذين رأوا فيه غزلاً صريحاً أخذوه عليه.

يقول ابن عربي في مقدمته:

"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحبشي والولد إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلـك: وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ "**يعني نفسـه**" يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرحتُ في شرح ذلك، وقرأ علي بعضَه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجـع عـن الإنكار على الفقراء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب يقصدون في ذلك الأسرار الإلهية"(16).

ويقـول إن مـا نظمـه بمكة المشرَّفة من "الأبيات الغزلية"، إنما يشير بها إلى معارف ربانية وأنـوار إلهيـة وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبيهات شرعية، ولم تكن العبارة التي جعلها "بلسان الغزل والتشبيب"، سوى ذريعة وواسطة "للإيصال" ــ بلغة هذا الزمن ــ لماذا؟

"لتعشُّـق الـنفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف وروحاني لطيف"(17).

بين الباطن وبين الظاهر

وعـلى الـرغم مـن أنه أعلن قبل سطور قليلة أن كل اسم يذكره فعنّها يكنّي، وكل دار يندبها فدارهـا يعني، فهاهو ذا يتراجع عن ذلك مكرساً قصيدة يوضح فيها أن المعاني التي يرمي إليها في قصـائد هذا الديوان، إنما هي الباطنة المتضمَّنة، وليس المعنى الظاهر. إنه ينفي في هذه القصيدة أن يكون قد عنى أي مظهر حسي في ذاته، من أطلال أو ربوع أو سماء أو سحب أو بروق أو رعود، أو سهول أو جبال، أو بشر: "هو ــ هي ــ هم ــ هن":

كـلما أذكـره مـن طـلل ... أو ربـوع أو مغـان كـلما

وكذا إنْ قلتُ "ها" أو قلتُ "يا" وألا إنْ جاء فيه أو.. أمَا
وكذا إنْ قلتُ "هيْ" أو قلت "هوْ" أو "همو" أو "هنّ" جمعاً أو "هما"
وكذا إنْ قلتُ قد أنجدلي قدر في شعرنا.. أو أتهما
وكذا السحب إذا قلت : بكت وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أو أنادي بحداة يمّموا بانةِ الحاجر أو ورق الحمى
أو بدورٌ في خدور أفلت أو شموس أو نبات أنْجَمَا
أو بروق أو رعود أو صبا أو رياح أو جنوب أو سما
أو طريق أو عقيق أو نقا أو جبال أو تلال أو رما
أو خليل أو رحيل أو ربى أو رياض أو غياض أو حمى
أو نساء كاعبات نُهَّدْ طالعات كشموس أو دمى
كلما أذكره مما جرى ذكره أومثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤادِ مَنْ له مثل مالي من **شروط العلما**
صفة قدسية علوية أعلمتْ أن لصدقي قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن **حتى تعلما(18)**

ودعماً لمذهبه في تغليب الباطن على الظاهر يروي حكاية جرت في الطواف. يقول الشيخ محيي الدين:

"كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجل الناس، وطفت على الرمل، فحضرتني أبيات فأنشدتها أُسمع بها نفسي ومَنْ يليني لو كان هناك أحد، وهي قوله:

ليت شعري هل دروا أيَّ قلب ملكوا
وفؤادي لو درى أيَّ شعب سلكوا
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا
حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا...

ويستطرد قائلاً: "فلم أشعر إلا بضربة **بين كتفيَّ بكف ألين من الخز**، فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن منها وجهاً، ولا أعذب منطقاً، ولا أرق حاشيةً، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة". ثم يروي مادار بينهما

من حوار، حول أبياته الأربعة، ووصول معانيها الباطنة إليها.(19).

ابن عربي يقبل تحدي الحب

مهمـــا يكن من أمر، فإن الدكتور عبد الكريم اليافي يرى أن علاقة الشيخ الأكبر "بالنظام" كانت تحدياً قوياً جابهه، بثقة بالغة في النفس، دون أن يخشى أي ريبة يمكن أن تعلق به. يقول:

"إذا شـــاء القـــدر، فألقى فتاة في ريق الشباب ومقتبل الحسن، "ساحرة الطرف عراقية الظرف"، تسـمى بالـــنظام فـــي طريق إمام من أئمة العارفين مثل ابن عربي فماذا يحصل؟ لوكان الرجل من رعيل الصوفية القدامى لخشي الفتنة وحذر، أو لم يلقَ إليها بالاً.. ولكن شيخنا الأكبر، أمام هذه الفتاة الــرائعة المثيرة، كان في مقام من المعرفة والحب الإلهيين يستطيع فيه **كالشعاع أن يغازلها ويتغزل بها ثم يرتد عنها كما يرتد الشعاع صافياً نقياً دون أن تعلق به ريبة"(20).**

بـــل إن الدكتور اليافي يرى ضرباً من العلاقة الجدلية بين الأمور الروحية وبين الأمور الحسية فـــي شـــعر ابن عربي ذاك أن "**الأمور الروحية ثاوية في الأشياء والأشكال والأمور الحسية، ثواءَ المعاني في الألفاظ والحروف**".

وهـــذه الأمور الحسية والأشياء والأشكال على اختلافها عماد تلك وسندها وظروفها الخارجية، وهـــذه بالنســـبة إلى تـــلك كاللغز بالنسبة إلى المعنى الملغز فيه. بل إن الجمع بين الحس والفكر في الإنسان أكمل وأعلن من انفراد الروح وحده. يقول على لسان نبينا إبراهيم: "يابني إذا سريت بفكرك فـــي عـــالم المعاني انحجب حسك عن التلذذ بالمغاني.وإذا سرى حسك في عالم المغنى، لم ينحجب سرك عن مشاهدة المعنى، فالبقاء مع الحس أولى في الآخرة والأولى"(21).

من نظرية الشيخ إلى مذهبه الفلسفي

عـــلى أن للدكتور أبو علا عفيفي رأياً آخر، فقد دعا هذا "الحب" كما يؤثر ابن عربي أن يسميه "الحـــب الإلهي"، ورأى أن نظرية الشيخ في الحب الإلهي متفرعة عن مذهبه الفلسفي الصوفي العام الـــذي هـــو مذهـــب وحدة الوجود. بل هي لازم من لوازم هذا المذهب ونتيجة من نتائجه. والقضية الكبرى التي يُخضع لها ابن عربي كل فلسفته والتي يؤيدها بشتى أساليب التأييد هي أن الوجود في حقيقـــته وجوهـــره شـــيء واحد، متعدد متكثر في النظر والاعتبار.. عندما يقع عليه الحس الذي لا يـــدرك إلا الجـــزئيات المتعيـــنة المتشخصـــة، أو يتناوله العقل الإنساني القاصر عن إدراك وحدته الشاملة، فإن العقل خاضع في تفكيره لمقولاته، ومقولاته مستمدة من العالم الخارجي المتعدد المتكثر، الواقع في الزمان والمكان، أما الحقيقة الوجودية الكلية فخارجة عن كل هذا.(22).

ولاشك أن هذه الفكرة هي مارمى إليه الشيخ الأكبر في قصيدته التي أوردها في مقدمة شرحه: "ترجمان الأشواق"، ومطلعها:

كـــلما أذكـــره مـــن طـــلل   أو ربـــوع أو مغـــان كـــلما*

من مجالي الجمال الإلهي

وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من نظرية ابن عربي في الحب الإلهي يتابع الدكتور عفيفي تفسيره حب الشيخ تلك الحسناء "النظام"، فلاشك أنه "قد وجد في تلك الصورة الإنسانية الحسناء، مجلى من مجالي الجمال الإلهي المطلق الذي تعشقه وقدسه، وألفى لها مكاناً من قلبه، **لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي الفاني، ولا من حيث هي موضع لشهوة أو هوى، بل من حيث هي رمز لذلك الجمال الشامل المتجلي فيها في صورة كاملة.**

فإذا بثها حبه وأشواقه، فإنما يتجه بحبه وأشواقه إلى الذات الإلهية التي هي صورة من صورها. وإذا وصفها بما يصف به الغزلون من الشعراء محبوباتهم، فإنما يصف ذلك الرمز مكنياً به عن الحقيقة الكلية التي هي وراءه. ولذا كانت لغة "ترجمان الأشواق" لغة رمزية اصطلاحية يجب تأويلها وصرفها عن مظاهرها.(23).

ويستطرد الدكتور عفيفي إلى القول: لم تكن تلك الحسناء إذاً سوى واحدة من صور الجمال اللانهائي التي وسعها قلب ابن عربي وأحبها، لا من حيث ذاتها، بل من حيث هي رموز ومجال للذات الإلهية الواحدة المحبوبة على الإطلاق والمعبودة على الإطلاق، لأن المحبوب عنده واحد مهما تعددت مجاليه، والجميل واحد مهما تعددت صوره. والمعبود واحد مهما تعددت أشكاله.(24)

من الجمال المحسوس إلى الجمال المعقول

لقد قال ابن عربي ماقال في الحب الإلهي وعينه مستقرة على الصورة المحسوسة، ولكن قلبه مشغول بصاحب الصورة. تغنى بالجمال المحسوس وقلبه متعلق بالجمال المعقول. وماذا يضير الصوفي لو انتقل من عالم الأرض إلى عالم السماء، واتخذ من المحسوس سلماً يصعد به إلى المعقول؟!(25).

ويذهب الدكتور عفيفي بعيداً باتجاه منبع الحب الإلهي، فالحب عند ابن عربي هو أصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ لا معبود إلا وهو محبوب، ولولا الحب ما عُبد شيء من إنسان أو شجر أو كوكب أو صنم، لأن الشيء لا يعبد إلا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس، وهو لا يقدسه إلا بعد أن يحبه ويتفانى في حبه، فالمعبود والمحبوب إذاً عين واحدة وإن اختلفت عليها الأوصاف(26).

بل إن الهوى، في نظر ابن عربي، هو اسم من أسماء الله. هو الحب عينه، بل هو أعظم أسماء الله على الإطلاق.(27).

عودة إلى شرح الترجمان

في العودة إلى شرح ترجمان الأشواق نقول: لم تدرج العادة أن يشرح الشاعر شعره، لكن ابن

عـــربي إذ فعــل ذلك ــ للأسباب الآنف ذكرها ــ فإنه جعل لكلماته ومفرداته نكهة خاصة، وأضفى أبعــاداً شعرية وإنسانية وصوفية تتصل كما تقدم بنظريته في وحدة الوجود. وفي الواقع فإن إرادته إضـــفاء البعد الصوفي الإلهي على معانيه وألفاظه، جعل أشعاره مسربلة بثوب ضيق من الغموض، وزادها صعوبة في الفهم، لأنه أحب أن ينتقل من "الظاهر" إلى "الباطن"، من العَرَضْ الدنيوي الزائل إلى الجوهر الأزلي.

ويشــعر القــارئ أن كل تفسير إنما هو إضفاء وإضافة ليست من روح النص، وليس ثمة ما يوصـــل إلى المعاني التي رمى إليها سوى تلك الرموز التي ركّز عليها في الشرح. وهو يستفيد من هـــذه المسألة: "الرموز والظاهر والباطن". ليفسر النصوص على هواه. يذكرنا هذا بما فعله الدكتور عاطف جودت نصر إذ قسم قصائد "ترجمان الأشواق" إلى ثلاثة أنواع: قصائد تبدو أكثر انسياقاً مع المعـــنى الغـــزلي المباشر، وهي **قصائد اقتضى تأويلها قدراً من الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعـته**. وقصائد أخرى أكثر انسياقاً مع التأويل الصوفي منها مع الغزل المباشر. وطائفة ثالثة يكاد يـــتوازن فيها الاتجاهان فهي متسقة مع الغزل المباشر اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء (28).

مع "أسقفة من بلاد الروم".

فـــي ضوء النوع الأول لننظر، في بعض أبيات قصيدة الشيخ الأكبر التي تحمل عنوان "أسقفة من بلاد الروم" لنرى كيف أوّلها الشاعر، ومافي هذا التأويل من الاعتساف **الذي يخرج المعنى** عن **طبيعته**". يقول ابن عربي:

ما رحّلوا يوم بانوا، البزّل العيسا   *إلا وقـــد حمـــلوا فيهـــا الطواويســـا*

وهو يشرح البيت كلمة كلمة كما يلي:

فيها: بمعنى عليها. البزّل: الإبل المسمنة. رحّلوها: جعلوا رحالها عليها. الطواويس: كناية عن أحبته. شبَّههم بهن لحسنهن.

ويستطرد:

البزل: يريد الأعمال الباطنة والظاهرة، فإنها التي ترفع الكلم الطيب إلى المستوى الأعلى، كما قال تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه"، والطواويس: المحمولة فيه أرواحها، فإنه لا يكـــون العمـــل مقبولاً ولا صالحاً ولا حسناً، إلا حتى يكون له روح مزيّنة عاملة أو همة.وشبهها بالطيور لأنها روحانية. وكنى عنها أيضاً بالطواويس لتنوع اختلافها في الحسن والجمال(29)(!)..

غزل خالص مباشر

مـــا علاقـــة هذه المعاني التي فسرها الشيخ محيي الدين بذلك البيت من الشعر الذي لا يدع أي

مجال، كي تلعب فيه الخرقة الصوفية، فهو كله غزل خالص مباشر. ومثله البيت التالي:

مـن كـل فاتكـة الألحـاظ مالكـة تخالهـا فـوق عـرش الـدر بلقيسـا

في الشرح يقول ابن عربي:

الفتك: القتل في صورة. مالكة: حاكمة. تخالها: تحسبها. العرش: السرير. بلقيس: المذكورة في القرآن في قصة سليمان عليه السلام.

المقصـد يقـول: من كل حكمة إلهية حصلت للعبد في خلوته فقتلته عن مشاهدة ذاته وحكمت عـليه. فـإذا رأيـتها حسـبتها فوق سرير الدر، يشير إلى ما تجلى لجبريل والنبي عليهما الصلاة والسلام، في رفرف الدر والياقوت عند سماء الدنيا فغشي على جبريل وحده لعلمه بمن تجلى له في ذلـك الرفـرف الدري(!) وسماها بلقيساً لتولدها بين العلم والعمل، فالعمل كثيف والعلم لطيف، كما كـانت بـلقيس مـتولدة بين الإنس والجن، فإن أمها من الإنس وأباها من الجن، ولو كان أبوها من الإنـس وأمهـا من الجن لكانت ولادتها عندهم، وكانت تغلب عليها الروحانية، ولهذا ظهرت بلقيس عندنا(30)(!!).

ترى ما علاقة هذا التأويل كلّه أيضاً ببيت الشعر الغَزِل اللطيف!

بين بلقيس وبين سليمان

إن بلقيس هذه التي ذكرها في آخر البيت، وبها يضرب المثل بالسلطان والجمال واللباقة وحسن التصـرف، حين قررت الذهاب إلى "سليمان"، وأخبرته بذلك، شيّد لها صرحاً عظيماً، ومرد أرضه بالـزجاج، فلما جاءت وأرادت دخول الصرح والوصول إلى العرش ظنت الزجاج ماء، فكشفت عن ساقيها لئلا تبتل ثيابها بالماء. وأُخبرت أن ما ظنته ماء إنما هو زجاج(31).

وهـذا ما ذكره الشيخ محيي الدين في البيت التالي، وأضاف إليه أطيافاً من بهاء بلقيس ـــ وهو يعني النظام بالطبع ـــ "شمساً على فلك"، وما عرف عن إدريس من علم وحكمة ـــ وهما من صفات النظام أيضاً ـــ حتى ذُكر أنه "أول من خط بالقلم"32- وذكر أيضاً أنه جمع العلم والعمل معاً:

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى شمسـاً عـلى فـلك فـي حِجْر إدريسا

إن ابـن عربي يقول كلاماً كثيراً في تأويل هذا البيت. وإذ يشير إلى الأحوال الإلهية والصوفية بقولـه: "فكأنه ـــ وهو يعني نفسه ـــ يقول: قوة سلطان هذه الحكمة إذا وردت على قلب متعشق. بما حصـل فيـه من المعارف أحرقتها وأذهبتها"، فإنه لا يتمكن من متابعة هذا الاتجاه في التأويل، إزاء تلك العبارة:

"إذا تمشـت على صرح الزجاج"، فيقول: "وذكر المشي دون السعي".وغيره لنخوتها وعجبها وانتقالها في حالات هذا القلب من حال إلى حال بضرب من التمكن"(33)...

ولـو أنـنا تابعـنا قراءة الأبيات في هذه القصيدة ـــ على سبيل المثال ـــ لوقعنا على ما وقعنا

عــليه، مــن تــأويل متعسف يخرج المعنى عن طبيعته. ولكان علينا أن نصغي إلى ماكتبه الأستاذ يوسف سامي اليوسف عندما أشار إلى مافعله ابن عربي إزاء المترمتين الذين نعوا عليه أن له شعراً غزلياً حسياً، لا يليق البتة بشيخ يزعم أنه خاتم الأولياء "فماكان من ابن عربي إلا أن أحسن التخلص بــأن أقــدم عــلى شرح ديوانه شرحاً تأويلياً"، و"مع أن الديوان لا يكتبه إلا عاشق ملتاع، وإلا رجل يعــرف التمتع بجمال الجسد الأنثوي، فقد استطاع الشيخ أن يجيء بتأويل (مقنع أو غير مقنع)، من شــأنه أن يحشر الديوان في المناخ الصوفي، وأن يجعل منه شكلاً من أشكال التعبير عن التصورات والمفاهيم الصوفية."(34).

❑

الهوامش:

1 ــ الشــيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ــ تأليف: عــبد الحفيظ فرغلي علي القرني ــ دار الكاتب العــربي للطباعة والنشر ــ القاهرة ــ سبتمبر 1968 ــ ص 76.

2 ــ المصدر السابق ص 77.

3 ــ مجلة منبر الإسلام ــ عدد ربيع الأول 1386.

4 ــ الشــيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ــ القرني ــ ص 68.

5 ــ المصدر السابق ص 79-80.

6 ــ المصدر السابق ص 81.

7 ــ المصدر نفسه ص88.

8 ــ المصدر نفسه ص84.

9 ــ المصدر السابق ــ ص 84.

10 ــ تــرجمان الأشــواق ــ وعليه شرحه ــ دار صادر ــ بيروت 1966. ص57-58-59.

11 ــ محاضرات الأبرار ــ ج2 ــ ص 150.

12 ــ شــرح تــرجمان الأشــواق ــ دار صادر ــ ص 7.

13 ــ المصدر السابق ص 8.

14 ــ المصدر نفسه ص8

15 ــ المصدر نفسه ص9

16 ــ المصدر السابق ــ ص 9-10.

17 ــ المصدر السابق ــ ص 9-10.

18 ــ المصدر نفسه ــ ص 10-11.

19 ــ المصدر نفسه ــ ص 11-12.

20 ــ دراسات فنية في الأدب العربي ــ د. عبد الكريم اليافي ــ دمشق 1972.ص410.

21 ــ المصــدر الســابق ــ وهنا يستشهد الدكتور اليافي بما ورد في كتاب الشيخ محيي الدين بن عــربي "فصــوص الحكــم" ويشير إلى الفص الثالث، ص 408.

22 ــ التصوف. الثورة الروحية في الإسلام ــ د.أبو العــلا عفيفي ــ دار الشعب ــ بيروت ــ ص 223-224.

• ــ أوثر الفصل بين الكلمتين في "كلما" فتكون "كُلَّ ما".

23 ــ التصوف ــ د. عفيفي ــ ص 225.

24 ــ المصدر السابق ــ ص 225.

25 ــ المصدر نفسه ــ ص 226.

26 ــ المصدر نفسه ــ ص 226.

27 ــ المصدر نفسه ــ ص 227.

28 ــ الرمــز الشعري عند الصوفية ــ دار الأندلس ــ بيروت 1983 ــ ص 203-204.

29 ــ ترجمان الأشواق ــ الشرح ــ ص 15.

30 ــ المصدر السابق ــ ص 15.

31 ــ قصص الأنبياء ــ تأليف : عبد الوهاب النجار ــ دار إحيــاء الــتراث العــربي ــ بيروت ــ الطبعة الثالثة ــ ص 334.

32 ــ المصدر السابق ــ ص 24.

33 ــ ترجمان الأشواق ــ ص 16.

34 ــ مجلة الناقد ــ لندن ــ العدد : 8.

❑❑❑

حياة ابن عربيّ وفلسفته

د.عبد الرحمن دركزللي(*)

ولد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي "مُرسية" بالأندلس سنة 560هـ، وما إن بلغ الثامنة من عمره حتى قصد "إشبيلية" لدراسة الفقه والحديث الشريف وعلوم القرآن، فأقام بها قرابة ثلاثين سنة ينهل فيها من مناهل الثقافة والعلم، ثم إنه عقد العزم على مغادرة الأندلس والنزوح عنها إلى المشرق، وكان حينئذ في الثامنة والثلاثين، فضرب في الآفاق، وطوّف في عدد من الأقطار والأصقاع (زار مصر ومكّة المكرّمة وبغداد وحلب والمَوْصل وآسية الصغرى) وكانت شهرته تسبقه إلى كل مكان يحلّ فيه، كما كان ذوو اليسار يجرون عليه راتباً كبيراً، ولكنه كان ينفق معظمه في وجوه البرّ والخير (يُروى أنّ أحد الأمراء وهبه بيتاً، فما كان منه إلاّ أن أعطاه لأحد السائلين)، وخلال زيارته لمصر لقي ابن عربي عنتاً شديداً، إذ اتهمه أهلها بالزندقة وحاولوا اغتياله، وفي مكّة المكرّمة أحبّ ابن عربي ابنة الشيخ مكين الدين الأصفهاني نزيل مكّة فأعجب بجمالها ومبلغ ذكائها وسَعة اطلاعها، لذلك نظم فيها مجموعة من القصائد الغزليّة دعاها "ترجمان الأشواق".

وبعد أَمَد من الترحال قرّر الإقامة بدمشق، فألقى فيها عصا التسيار، ولبث فيها بقيّة عمره حتى وافته المنيّة سَنة 638هـ فدُفن بسفح جبل قاسيون.

عاش ابن عربي حياة حافلة بالتنقّل والأسفار، عامرة بمجالس العلم، غنيّة بالتجارب، وكان غزير النتاج جم التآليف، كتب -كما قال في إحدى رسائله -مئتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة، وقد وصفه بروكلمان بأنه "من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً"، وذكر أنّ له نحواً من مئة وخمسين مؤلّفاً ماتزال باقية بين مخطوط ومطبوع، على أنه لم يشغل نفسه بالتأليف وحده، بل شغل شطراً منها بما يشغل الصوفية أنفسهم به عادةً من ضروب العبادة وصنوف المجاهدة وألوان المراقبة والمحاسبة.

وأشهر مؤلّفاته اثنان: "**الفتوحات المكّية**" و "**فصوص الحِكم**"، أما الفتوحات فموسوعة شاملة في

(*)- رئيس قسم التاريخ في جامعة حلب

عقائد الصوفية، جمع فيه شتات علومهم ومصطلحاتهم في خمسمئة وستين باباً، وقد قدّم لنا، في الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمئة من الكتاب، خلاصة وافية عنه، ولمّا طلب ابن عربي من معاصره ابن الفارض أن يكتب شرحاً على تائيّته. أجابه ابن الفارض بأنه: لايعرف لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات نفسه، أمّا تسميته بالفتوحات المكية فلأنّه ممّا فتح الله به عليه في أثناء زيارته لمكّة المكرّمة.

"كنت نويت الحجّ والعُمرة، فلما وصلتُ أمّ القرى أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرّف الوليّ بفنون من المعارف.. وكان الأغلب منها مافتح الله -سبحانه وتعالى- عليَّ به عند طوافي في بيته المُكرّم"

ووصف لنا كيف ألف الفتوحات، فقال:

"جميعُ ماكتبته وأكتبه في هذا الكتاب إنّما هو من إملاء إلهيّ وإلقاء ربّاني، أو نفثٌ روحانيّ في روح كياني"

أما كتابه الآخر "فصوص الحكم" فيمثّل مذهبه في وحدة الوجود، وهو مذهب ظلّ يضطرب في نفسه نحواً من أربعين عاماً وهو لايجرؤ على الجهر به في جُملته ولايقوى على إخراجه في صورة كاملة، ويُعد كتاب الفتوحات تمهيداً للفصوص وتوطئةً له يقول نيكلسون عن "فصوص الحكم":

"ولا تقل الفصوص عنها (أي عن الفتوحات المكيّة) **من حيث عظمُ** الأهميّة، وهي مؤلف صغير من سبعة وعشرين **فصّاً أُطلِق على كل واحد منها اسمُ نبيّ، وقد غدت موضع شروح عدّة في العربية والتركيّة والفارسية".**

وممّا هو جدير بالقول والتنويه أن ابن عربيّ لم يكن يكتب بدافع التأليف والتصنيف وإنّما كان يكتب وهو رازح تحت وطأة قوّة خارقة كانت تلحّ عليه وتحمله على ذلك حملاً وقد وصف لنا هذا بقوله:

"إنه كان يرد عليَّ من الحقّ مواردُ تكاد تحرقني فكنتُ أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخَرجَتْ مخرَجَ التأليف لا من حيث القصدُ".

***

كان ابن عربي -في الحق- ذا شخصية متعدّدة الجوانب والمواهب، فهو متصوّف وفيلسوف وشاعر، وكان ذا مسلكين في الحياة، فهو رصين تقيّ أمام الناس مرح متساهل أمام أنداده وأصحابه. وكان -كما قال المقّري- "ظاهريّ المذهب في العبادات، باطنيّ النظر في الاعتقادات". ومع أنه كان ظاهرياً فقد نفى أن يكون تابعاً لابن حزم أو سواه:

نسبوني إلى ابن حزم وإنّي ... لستُ ممّن يقول "قال ابنُ حزمٍ"
لا، ولا غيرِه، فإنّ مقالي: ... "قال نصُّ الكتاب".. ذلك علمي
أو "يقولُ الرسول" أو "أجمَعَ ... الخَلقُ على ما أقولُ" ذلك حُكمي

وهو –مع تمسّكه بفرائض الإسلام وعقائده –يتّخذ الكشف الصوفي أو "النور الباطني" رائداً له ومصدراً أوحد في المعرفة.

وقد اختلف الناس في عقيدته، وفي الحكم عليه، أشدّ الاختلاف، فبعضُهم رفعه إلى علّيين، وبعضهم وضعه مع الزنادقة والملحدين، يقول ابن العماد:

> **"وقد تفرّق الناسُ في شأنه شيعاً، وسلكوا في أمره طرائق قدداً، فذهبت طائفة إلى أنّه زنديق لا صدّيق، وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتُبه".**

وكان الفيروز آبادي صاحب "القاموس" من أشدّ المُعجبين به، حتى إنّه طرّز شَرْحَهُ على البُخاريّ بكثير من أقواله، كما كان جلال الدين السيوطي يُجلّه ويوقّره حتى إنه صنّف في الدفاع عنه كتاباً، سمّاه: "تنبيه الغبيّ في تبرئة ابن عربيّ". ولعل عبد الوهّاب الشعراني هو أشدّ المنتصرين له وأكثر المنصفين، إذ ألّف كتاباً عنوانه: "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر"، كما ألّف كتاباً آخر دعاه: "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء". وفيهما دفاع شديد عن ابن عربي وغيره من المتصوّفة وبلغ به الأمر أن لخّص كتاب الفتوحات المكيّة في كتابه الموسوم بـ "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر". ومن الأمور الواضحة أن الناس في كل مكان تعلّقوا بابن عربي، وتهافتوا على مؤلّفاته، يشهد على ذلك كثرة الألقاب التي خلعوها عليه، فهو "الشيخ الأكبر" و"الكبريت الأحمر" و "ابن أفلاطون" و "البحر الزاخر" و"سُلطان العارفين".. وعندما ترجم له صفي الدين بن أبي المنصور قال عنه:

> **"هو الشيخ الإمام المحقّق، رأس أجلاّء العارفين والمقرّبين صاحب الإشارات الملكوتية، والنفحات القدسيّة، والأنفاس الروحانية، والفتح المونق، والكشف المُشرِق، والبصائر الخارقة، والسرائر الصادقة، والمعارف الباهرة، والحقائق الزاهرة له المحلّ الأرفع من مراتب القُرب في منازل الأنس، والمورد العذب في مناهل الوصل، والطَّول الأعلى في معارج الدنوّ والقدم الراسخ في التمكين من أحوال النهاية والباع الطويل في أحكام الولاية".**

وفلسفة ابن عربي تقوم أساساً على مبدأ "وحدة الوجود" Pantheism، ومُفادها أن العالم بجميع

مظاهره هو الله، وأن ليس في الوجود سواه، وبناء على هذا فالحقيقة عند ابن عربي واحدة، مظهرها العالَم، وجوهرها الله، لذلك رأيناه في الفتوحات يقول: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها" وسمعناه في الفصوص يقول:

يا خالق الأشياء في نفسه — أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونُه — فيك؛ فأنت الضيّق الواسع

وقد بث مذهبه هذا في تضاعيف كتبه ونثرها في مواضع مختلفة من تصانيفه، وكان تشتيتها عن قصد، فهو يخشى إذا عرضها عرضاً كاملاً واضحاً أن يثير عليه حفيظة الجاهلين وغضب العامة. قال:

"جئت بها مبدّدة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبيّنة لكنها -كما ذكرنا- متفرّقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق".

ويترتب على قوله بوحدة الوجود أن الله هو الأصل وأن العالَم صدر عنه وفاض منه. ذلك أنه أراد بإيجاد العالم أن يرى نفسه ويُظهر جماله، فخلقه ليكون بمنزلة المرآة تتجلّى فيه رحمته وقدرته وعدالته كما جاء في الحديث القدسيّ "كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أُعرَف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني". وقد يفهم بعضهم من هذا أن ابن عربي يقول بالاثنينية، وليس الأمر كذلك، لأن الحقيقة عنده واحدة، هي الله، وليس المراد بالخلق عنده أن الله أوجد العالم من عدم، وإنما هو الفيض الإلهيّ، فالله بمنزلة "الواحد" من سائر الأعداد، يتكرّر فيها على صور متعدّدة وأشكال متكثّرة، وقد صرّح بهذا قائلاً:

"وقد ثبت عند المحقّقين أنه مافي الوجود إلا الله ونحن، وإن كنّا موجودين فإنما وجودُنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو بحكم العَدَم".

والخلاصة أن الحقيقة الوجودية واحدة، لا ثنائية فيها ولا تعدّد، إذا نظرت إليها من وجه قلتَ: هي الحق، وإذا نظرتَ إليها من وجه آخر قلتَ: هي الخَلْق.

وأما مايلوح لك في الوجود من تناقض وتعدّد وتعارض واختلاف فإنما هو وهم خادع، وضلال ناشئ عن بلادة الحسّ وقصور العقل وارتباط الإنسان بالمصالح والغرائز والظروف، ولو أنه تحرّر من هذه القيود وتَفَلَّتَ من هذه الأشراك لأدرك وَحْدانيةَ الوجود ولوقف على الأسرار ولا يكون ذلك بالنظر العقلي وإنما بالكشف الصوفي. وليست وحدة الوجود عند ابن عربيّ وحدة مادّية يضحّي فيها بفكرة الألوهيّة. بل العكس هو الصحيح أي أن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده، أمّا الخلق فهو شبح زائل وظل عابر.

وطريق المعرفة إنما هي القلب لا العقل، أي الحدْس لا المنطق، ذلك أن المعرفة نور يقذفه الله في قلب ابن آدم، لذلك ماوقف على أسرار النفس "إلا الإلهيون من الرسل والصوفية، وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلّمين في كلامهم على النفس وماهيّتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يُعطيها النظر الفكري أبداً، ومن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا وَرَم، ونفخ في غيرِ ضَرَم".

ويحتلّ الحب في فلسفة ابن عربي مكانةً مرموقة، فهو سرّ الخلق، ومغزى الوجود، ولولا حب الله لذاته، ورغبته في إبداء صفاته وتجلية كمالاته، ما أشرق في عالم العيان شيء، ولا برز إلى صفحة الوجود مخلوق، فالعالم إذاً صادر عن حركةٍ حُبّيَّة "ولولا هذه المحبّة ماظهر العالَمُ في عينه، فحركتُه من العدم إلى الوجود حركة حُبّ المُوجِد".

ولما كان الحب سبب الوجود كان الوجود كله مشمولاً بالرحمة والغفران فلا مذنب ولا آثم إلا فائز بالعفو، والدليل على ذلك أن الثناء جاء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد. يقول ابن عربي:

"**الثناء جاء بصدق الوَعْد، لا بصدق الوعيد، والحضرةُ الإلهية تطلب الثناءَ المحمود بالذات، فيُثنى عليها بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز: "فلا تحسبن اللهَ مُخلِفَ وعدِه رُسُلَه" ولم يقل: "وعيدِه"**

بل قال: "ويتجاوز عن سيئاتهم".

وقد نظم ابن عربي هذا المعنى اللطيف، فقال:

فلم يبقَ إلا صادقُ الوعدِ وحْدَه ... وما لوعيدِ الحقّ عينٌ تُعاينُ
وإنْ دخلُوا دارَ الشقاءِ فإنّهم ... على لذّةٍ فيها نعيمٌ مباينُ
نعيمُ جنانِ الخُلدِ، فالأمرُ واحدٌ ... وبينهما عند التجلّي تباينُ
يُسمّى عذاباً من عذوبةِ طعمه ... وذاك له كالقشرِ والقشرُ صائنُ

لقد سيطرت فكرة "الواحد" على فكر ابن عربي، ففسّر بها كل ما في الوجود من صور واعتقادات ومتغيّرات، فليس ثَمَّ إلا الحقّ، يتجلى في صور متعدّدة وعقائدَ مُتباينة وديانات مختلفة، أما العارفُ فيدرك أن وراءها جميعاً إلهاً واحداً:

عقدَ الخلائقُ في الإلهِ عقائداً ... وأنا اعتقدتُ جميعَ ماعقدوه
لمّا بدا صُوراً لهم متحوّلاً ... قالوا بما شهدوا وماجحدوه

ورأى أن الديانات على اختلافها واحدة في جوهرها، لأنها تدعو إلى الواحد الأحد:

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ ... فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومُصحفُ قرآنِ

أدينُ بدينِ الحبِ، أنّى توجهتْ ركائبُه، فالحُبّ ديني وإيماني

والحب سببه الجمال، والجمال هو الله، والله جميل يحب الجمال، فهو يحبّ نفسَه ومن أحبَّ الجمال لم يحبب سوى الله، وإنما أخرج اللهُ العالمَ كلَّه ليكون مرآته يرى نفسَه فيها، وعلى المحب أن يُصمّ سمْعه إلاّ عن كلام محبوبه، ويُعميَ عينَه عن كل منظور سوى وجه محبوبه، ويُخرس لسانه عن كل كلام إلا عن ذِكر محبوبه ويرمي على خزانة خياله فلا يتخيّل سوى صورةِ محبوبه، فبه يسمع وله يسمع، وبه يُبصر وله يُبصر، وبه يتكلّم وله يتكلّم.

يحب اللهُ الناسَ لهم ولنفسه، وللحب الإلهي -عند ابن عربيّ- وجهان حبُّ الخلق للحق، وحب الحقّ للخلق، والحق يبادل الخلق حباً بحبٍ واشتياقاً باشتياق، بل إن شوقه إلى المُشتاقين أقوى من شوقهم إليه، ومما جاء في "فصوص الحكَم" قولُه تعالى: "ماترددتُ في شيء أنا فاعلُه تردُّدي في قَبْض عبدي المؤمن، يكره الموتَ، وأكره مساءته، ولابدّ له من لقائي".

***

وفي الختام لابد لي من الإشارة إلى أنّ عظمة فلسفة ابن عربي تكمن في روح الانفتاح والتسامح والحب، يشهد على ذلك أنها تلتقي بالكثير من العقائد الفلسفية عند غير المسلمين، فهي تلتقي بفكرة الفيدا عند الهنود التي تقول إن المعرفة الحقيقية تأتي من طريق الإشراق، وإن الهدف من الحياة هو الاتحاد ببراهمان، كما تلتقي بمبدأ الطاو عند أهالي الصين الذي يقول: إن الله يتجلّى في العالَم. كما تلتقي بالأفلاطونية الحديثة خصوصاً بفكرة الفيض القائلة إن العالَم قد فاض وبأن النفس الكلّية كنور الشمس المُشرق على غرَف عدّة، في كل منها جزءٌ منه. وإن النفس الجزئية تستطيع أن ترجع -خلال حياتها- ولو لحظات معدودة- إلى النفس الكلّية لتنال السعادة، وهي تلتقي بالنصرانية في فكرة المحبّة. وأغرب منْ هذا أننا نجد اصداءً لفلسفة ابن عربي عند كثير من المفكّرين من أمثال سبينوازا في فكرة وحدة الوجود، وهيغل في فكرة الجدل (الديالكتيك) وبرغسون في فكرة الحدس والديمومة، وأغرب من هذا وذاك أننا نجد بذوراً من فلسفة ابن عربي لدى السريالية التي تقول: إن المتناقضات قابلة للانحلال. وإن الحقيقة تكمن في العقل الباطن مستودعِ الأسرار الكونيّة.. وإذاً ففلسفة ابن عربي تؤهّله بحق أن يكون فيلسوفاً كبيراً ومفكراً عالمياً من الطراز الأول.

❑

المصادر والمراجع

1- الفتوحات المكية -ابن عربي- تحقيق د.عثمان يحيى، مراجعة د.إبراهيم مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة 1972.

2- فصوص الحكم -ابن عربي- والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي- دار إحياء الكتب العربية، مصر 1946.

3- ترجمان الأشواق -ابن عربي- دار صادر، بيروت 1961.

4-تاريخ الفكر العربي -د.عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1966.

5-تاريخ الأدب العباسي -تأليف ر.نكلسن- ترجمة صفاء خلوصي- المكتبة الأهلية، بغداد 1967 .

6 - ابن الفارض سلطان العاشقين ـ د.محمد مصطفى حلمي ـ سلسلة أعلام العرب ، عدد (15)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ مصر 1963.

7-لقاء القيم في الفكر العربي -عادل العوّا- دار شمأل للطباعة والنشر، دمشق 1993.

8-المزاج الحضاري في الفكر العربي -عادل العوا- المطبعة الجديدة، دمشق 1992.

9-الطبقات الكبرى -سيدي عبد الوهاب الشعراني ج 1، بلا مكان/ تاريخ.

10-مجلة "تراث الإنسانية" وزارة الثقافة والإرشاد القومي -المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - المجلد الأول (3،2). مقال "الفتوحات المكية" للدكتور أبو العلا عفيفي.

11-دائرة المعارف الإسلامية، مادة "ابن [الـ] عربي" ص343.

12-دائرة المعارف البريطانية.

لمحةٌ مِنْ نَفْحَة عن الإنسان في فكر ابن عربي

د. محمود عكام

محاور البحث.

1 ــ لماذا الإنسان؟ أ ــ الترسيم.

2 ــ أهمية الإنسان عند ابن عربي. ب ــ التقسيم.

3 ــ هذا هو الإنسان.

1 ـ لماذا الإنسان؟

الحمدُ لله منزّل الحِكَم على قلوب الكلم، وصلى الله على مُمدِّ الهمم محمد صلى الله عليه وسلم(1).

وبعد:

أ ــ فالحديث عن الإنسان حديث منّا عنّا، وحديث من حيث المقابلة عمّن أنسَننا، وحديث من حيث التمايز في الخلق عن العالم عامة، أو إن شئت فقل: حديث عن "الإنسان الكبير"، الذي هو العالم كما يسمّيه ابن عربي.

ب ــ والإنسان محل اهتمام أكبر في المبادئ والمذاهب والتشريعات والديانات، وعلى رأسها ديننا الحنيف، الذي فصّل كتابه الكريم في هذا الموضوع أيّما تفصيل، فكان في تفصيله

(1) ر: فصوص الحكم 47/1.

واصفاً ومكلّفاً، وفي توصيفه صادقاً وفياً، وفي تكليفه مكرّماً مشرّفاً، وكلّ ذلك آت من كون القرآن كتابَ الخالق نفسه، وكون من نزّل عليه هذا الكتاب "إنساناً كاملاً"، بالمعنى الدقيق للكلمة، وقد كان ابن عربي أول من أطلق هذا التعبير، وكوّن حوله نظرية متماسكة، سنمرّ على مجملها في سطور بحثنا هذا[2].

ج ـ والإنسان، إضافة لما سبق، مجليّ إلهي، لا يعني حلولاً ولا اتحاداً، وإنما هو الصورة المسوّاة التي وعت النفخة النورانية المكوِّنة ذات السرّ، فاقتضى هذا خلافة عن الحق في رعاية سائر الخلق، قال تعالى: (فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)، الحجر/29، وقال تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم مالا تعلمون)، البقرة/30.

وقال ابن عربي: "فما صحّت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى"[3]، أخذاً مما ورد في الحديث الشريف أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنّ الله خلق آدم على صورته"[4]؛ كما استتبعت الخلافة أمانة حُمّلها الإنسان دون سواه، والأمانة هذه مكمن السرّ في التكليف، وملحظ النظر في التشريف، قد أفلح من رعاها، وقد خاب وخسر من ودّعها ونعاها.

د ـ والإنسان بعد ذلك كله هو حركة الكون الواعية، ضمن مسار الإرادة الإلهية الراعية، فإن كان كذلك غدا ربانياً تحقق بكل صفات المربّي والمعلّم العدل، وإلا فهو اللاهث، الندّ الطاغي: (كلا إنّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى) العلق/6-7، كما أخبرنا رب العزة جلّ شأنه.

ولذا فإنّ سعياً، كهذا الذي ترونه أمامكم، إذ ينصبّ على إقامة مثل هذه الندوات، إن هو إلا وفاء للإنسان، لأن تلمّس الأسرار فيه، والجدّ في التعرّف على أغواره، سيظلّ العلامة الفارقة للأمة الجادة الجيدة.

والشيخ ابن عربي واحد من الذين جدّوا في دراسة الإنسان، وقدّموا في ذا الميدان محاورَ جديرة بالبحث والتمحيص، قد تحمل في ظاهرها تناقضات، لكنها بعد التنقيب بعيدة عن التنافر والتناقض.

لقد أخرجتُ منذ سبع سنين مؤلفاً عن الإنسان والإسلام، وأعدتُ طبعه منذ سنة تقريباً مع زيادات عليه، وها أنا اليوم أتقدم بدراسة متواضعة عن الإنسان في فكر ابن عربي، وستكون في

([2]) في رأي نيكلسون أنّ ابن عربي أول من استعمل عبارة "الإنسان الكامل" بينما يرى آخرون أنّ إخوان الصفا سبقوه لهذا، ويتّجه بعض آخر إلى أنّ هذا المصطلح موغل في القدم حسب تعبير ماسنيون. ر: "الإنسان الكامل في الإسلام"، لعبد الرحمن بدوي، طبعة القاهرة، 1950.

([3]) ر: فصوص الحكم 55/1.

([4]) رواه البخاري في كتاب الاستئذان، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها، وكذلك الإمام أحمد في مسنده.

الآتي القريب من الزمان بعون الله ملحقة بسابقتها في قرطاس واحد، والأمل العلمي المكتنف هو أن أتــابع فأجمع أكثر وأكثر عن الإنسان، وهمّي القابع فيّ وأنا أبحث تحققٌ بالمقولة الرائعة (من عرف نفســه فقد عرف ربّه) [5]؛ وهذا يعني في النهاية تحققاً بالغاية التي خُلقنا من أجلها: (وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، الذاريات /56، والعبادة هنا على رأي حبر الأمة ابن عباس هي المعرفة[6].

وأنــا أقــول: إن التعــبير بالعبادة هو تعبير باللازم عن الملزوم عنه، بالمعرفة أساس العبادة، والعبادة ناتجة عن المعرفة، ولازمة من لوازمها.

2 ـ أهمية الإنسان عند ابن عربي:

أ ـــ لقد امتد الإنسان وما يتعلق به على جلّ مساحة كتابات ابن عربي، فما من مصطلح للشيخ في فتوحاته، أو في فصوصه، أو في سائر كتبه الأخرى مخطوطها ومطبوعها إلا وله صلة وارتباط قريب أو بعيد، جليّ أو خفيّ بالإنسان، وحين تتوجّه فتقرأ "المعجم الصوفي" للباحثة الفاضلة الدكتورة ســعاد الحكيــم، فســتجد أنّ أكثر المصطلحات تدور في فلك الإنسان في تجليات مختلفة، وتحديدات متــنوعة، فمن الأب بكل المضافات إليه، إلى الإمام بصفاته كافة، إلى النبوة وأشكالها، إلى الإنسان لفظــا وحروفًا وصنوفًا، إلى البيت ومجازاته، إلى التجلي وإشاراته، إلى الحب ومنطلقاته، إلى الحق والحقيقة وتجلياتهما، إلى الولاية وسماتها، والقلب وأحواله، والشهود ومقاماته.. الخ.

وســتخرج بعــد قراءتها، إن في كتب الشيخ مباشرة، أو في مؤلفات نقلت عنه، بقناعة لحمتها وســداها حــرص الشــيخ الأكــبر على دراسة الإنسان، وترسيمه، وتقسيمه، وتفنيده، وتبيان مهمته وغايته، وتوضيح حقيقته أصلاً وفرعاً، وكمالاً ونقصاً، وديناً وطيناً.

فالأمــر فــي الــنهاية إنسان، وأريد بالأمر مايقابل الخلق الوارد في قوله تعالى: (ألا له الخلق والأمــر)، الأعــراف /54، والعــبادة مدارهــا عليه في قوله عزّ شأنه، وهي ما أحبه الله من هذا الإنســان، وأراده، بلــه وغيّــا وجــوده بــه، كمــا رأيــنا: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) الذاريات/56.

أمــا ســر اهتمام ابن عربي بالإنسان فمردّه إلى إسلامه أولاً، لأن الإسلام أوجب على أتباعه الاهــتمام بالإنسان حماية ورعاية، فالله قال في القرآن الكريم: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)،

---

(5) قال السمعاني: لا يُعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ، وقيل في تأويله: "من عرف نفسه بالحدوث عرف ربّه بالقدم، ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربّه بالبقاء". رَ: المقاصد الحسنة للسخاوي ص 657، وللحافظ السيوطي تأليف لطيف سمّاه "القول الأشبه في حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه)"؛ وقال عنه الشيخ محيي الدين: صحّ هذا الحديث عندنا من طريق الكشف. وقد وقع في أدب الدنيا والدين للماوردي عن عائشة سئل النبي صلى الله عليه وسلم من أعرف الناس بربه؟ قال: (أعرفهم بنفسه). رَ: كشف الخفاء، ج2، ص 363، ط، التراث بحلب، تحقيق القلاش.

(6) رَ: تفسير ابن كثير، حيث نقل عن ابن عباس، قال: (إلا ليعبدون)، أي إلا ليقروا بعبادتي طوعاً أو كرهاً، وهذا اختيار ابن جرير، ونقل ابن جريج عنه، "إلا ليعرفون"؛ أ.هـ مختصر ابن كثير للصابوني ج2/ص 384.

التين/4، وقال: (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً)، الإنسان/2([7]).

ـ ولعل من جملة دوافع الاهتمام ثانياً: تقديم رؤية مستعلية بحق على تلك التي كانت في جعبة الحملات الصليبية على المشرق، المواكبة لحياة ابن عربي المشرقية، ومَنْ وراءها من الغربيين المعتدين آنذاك، وشتان بين الرؤيتين:

رؤية تحترم الإنسان وتقدّره وتقدّسه، وأخرى ترى في الإنسان المستضعف ذي العرق المختلف، واللون المفارق، والدين المفترق، فريسة سائغة وموضوعاً تافهاً، لا يستحق إلا الاستخدام والاستبعاد والقهر وإيقاع الذل ورسف القيود([8]).

ـ ولعله، ثالثاً، جدّ في تقديم هذا ليُظهر مقولات العرفان والأذواق والمشاهدات في هذا الموضوع الهام، والذي يُعدّ ثالث ثلاثة مواضيع الفلسفة، وليدحض في الوقت نفسه، ماتقوله الفلسفة في ذلك، لأنّ الشيخ الأكبر كان يرفض الفلسفة ومناهجها، وله حكايات وحكايات في هذا الموضوع مع ابن رشد، ذكرها في كتابه "التدبيرات الإلهية"؛ ومن ابتغى السعة في الموضوع فليعد إلى ماكتبه "بلاثيوس"، عن ذلك في مؤلفه "ابن عربي: حياته ومذهبه"، **ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي.**

ـ وابن عربي ماهو في هذا إلا داع إلى لقاء على مستوى الإنسان **في رحاب رسالة السماء العظيمة، وتحت ظلال** الحقيقة المحمدية الجامعة المؤلفة: (وما **أرسلناك إلا رحمةً للعالمين)، الأنبياء /107.**

3 ـ هذا هو الإنسان عند ابن عربي:

أ ـ الترسيم. ب ـ التقسيم.

أ ـ الترسيم:

ـ انطلق ابن عربي في تعريفه للإنسان من المهمة التي وكلت إليه، ومن الصفة التي شكّلت وظيفة له، يوم تعلّقت الإرادة الإلهية بإيجاده. قال تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون)، البقرة/30.

فالخلافة عن اللّه هي الإنسانية في رأيه، يقول ابن عربي في "بلغة الغوّاص"، ص /540: "إنّ الإنسانية الخلافة عن اللّه، والخلافة عن اللّه تشمل الولاية والنبوة والرسالة والإمامة والأمر والملك؛ والكمال الإنساني بكمال هذه المراتب، وهو مركوز في الإنسان ـ أي الكمال ـ بالقوة منذ آدم إلى

([7]) وكثيراً ماكان ابن عربي يستشهد بهاتين الآيتين أو يمر على ذكرهما في مؤلفاته بشكل عام وفي الفصوص بشكل خاص: ر: الفصوص، وتعليقات الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي عليها. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة 1946.

([8]) ر: "الحرب العالمية"، لرمضان لاوند، و"حملات الحروب الصليبية"، افتراء واعتداء"، مقالة لـ دومينيك سورديل، مجلة هستوريا الفرنسية.

آخر مولود([9]).

ــ والخلافة رتبة كمالية لا يحوزها إلا الوجود الإنساني، بل لا يأنسها إلا الإنسان، ولأنه كذلك أي يأنس الرتبة الكمالية سمي إنساناً([10]).

ــ ويــلمح دارس ابــن عربي رفضه التعريف الفلسفي للإنسان القائل بأنه حيوان ناطق، وذلك حين يقرأ في فتوحاته قوله: "فالكل: الجماد والنبات والحيوان عند أهل الكشف حيوان ناطق؛ بل حي نــاطق؛ غير أنّ هذا المزاج الخاص يسمى إنساناً لا غير بالصورة، ووقع التفاضل بين الخلائق في المــزاج، قال تعالى: (وإن من شيء إلا يسبّح بحمده)، الإسراء /44. و"شيء"، نكرة، ولا يسبّح إلا حيٌّ عاقل عالم بمسبِّحه.

وقد ورد أنّ المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس"([11]).

ويؤكــد هذا النص ماذهبنا إليه آنفاً من أنّ منهج ابن عربي هو الأذواق والكشف والعرفان، في مواجهة مناهج الفلسفة القائمة جميعاً على العقل الجاف([12]).

ــ أما لِمَ خُلِقَ الإنسان؟

فيقــول ابــن عربي: (فأراد "الهو" أن يرى نفسه رؤية كمالية تكون لها، ويزول في حقه حكم "الهــو"، فنظر في الأعيان الثابتة فلم يرَ عيناً يعطي النظرُ إليها هذه الرتبةَ "الأنانة" إلا عينَ الإنسان الكامل، فقدَّرها عليه، وقابلها به، فوافقت إلا حقيقة واحدة نقصت عنه وهي وجودُها لنفسها فأوجدها لنفسها، فتطابقت الصورتان من جميع الوجوه)([13]).

(9) ر: "المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة"، د. سعاد الحكيم، ص 150-158.

(10) ر: الفتوحات، 2/642-643.

(11) ر: الفتوحات 1/147.

(12) حديث المؤذن وانه يشهد له مدى صوته من رطب ويابس حديث صحيح رواه البخاري ومالك وأحمد. ر: الترغيب والترهيب 1*146.

(13) ر: الفتوحات 2/642-643. وعبارة أن يرى نفسه رؤية كمالية، تعني التجلي، أي فتجلى الله تجلّيَ كمال في الخلق فكان الإنسان، وهذا شرح لحديث يستشهد به الصوفيون كثيراً وهو: "كنت كنــزاً لا أعرفُ فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرّفتهم بي فعرفوني"، وفي رواية: "فتعرّفت اليهم في عرفوني"، قال القاري معناه صحيح مستفاد من قول الله تعالى: (وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، والمشهور على الألسنة: "كنت كنــزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً في عرفوني"، وقد قال الزركشي وابن حجر والسيوطي عن هذا الكلام، ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. (انظر كشف الخفاء 2/191).

ــ ورتبة "الأنانة" تعني وعي الذات علاقتها وأبعادها والقابلية والقدرة على النيابة والخلافة والتمثيل بالبيان والتعبير، والقابلية لرتب الاصطفاء من ولاية ونبوة وإمامة ورسالة، وهذا مركوز في الإنسان بالقوة منذ آدم إلى آخر مولود حسب تعبير ابن عربي نفسه.

ــ ووجود الإنسان لنفسه، وجود ذاتي نسبي، في مقابل الوجود الذاتي المطلق، أما وجود سوى الإنسان من المخلوقات فوجود كوني نسبي، أو وجود استكاني نسبي، كما يعبر عن ذلك علماء الكلام من المسلمين. والوجود الذاتي النسبي يعني إرادة نسبية قائمة فاعلة، وقدرة تجلي هذه الإرادة كما يعني حركة مستقلة تكتنفها حكمة قائمة على علم. وتتفاوت النسبية قوةً وضعفاً من إنسان إلى إنسان، فقد تقوى لتندرج في إدارة المطلق وعندها: (ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى)، كما ورد في كتاب الله العزيز الحكيم، وكذلك "فإذا أحببته كنت سمعه وبصره"، كما جاء في الحديث الصحيح.

ب ـــ التقسيم:

الإنسان ثلاثة أقسام عند ابن عربي: الكامل، والحيوان، والكبير.

أمـــا الإنسان الكامل: فهو من تجلّت فيه الحقائق الإلهية، أو حقائق الحق، فصحّت له بناءً على ذلــك الخلافــةُ عن اللّه. وإليك أيها القارئ عبارات الشيخ التي تحدّثت عن هذا النوع من الإنسان، ليتحصل لك بعد الاطلاع عليها المفهومُ واضحاً، وليتجلى الرسمُ جلياً. فقد قال في الفتوحات:

"الإنســان الكـــامل أقامـــه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً"([14]).

والأســـماء الإلهية هذه بكليتها دون استثناء، لأنه يقول في "حلية الأبدال"، ما نصّه: "إن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية اسم إلا وهو حامل له"([15]).

ونـــتابع نقل عبارات الشيخ بهذا الخصوص لنقرأ له العبارة التالية: "الإنسان الكامل هو الجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه"([16])، والعبارة الأخرى:

"فمـــا صـــحّت الخلافـــة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته تعالى، ولذلك قال فيه: "كنتُ سمعه وبصره"، وماقال فيه كنت أذنه وعينه ففرّق بين الصورتين"([17]).

ويسعى ابن عربي للتوضيح أكثر فيقول:

"فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق، فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم"([18]).

ثم يشرح هذه القولة بالجملة التالية:

"الإنسان الكامل روح العالم، والعالم المسخر له بكله"([19]).

ـــ أما مهمة الإنسان الكامل فقد عبر عنها ابن عربي بقوله:

"والإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة، وأعطاه اللّه من القوة، بحيث إنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين فيتلقى من الحق ويُلقي إلى الخلق"([20]).

وأما الحيوان، أي الإنسان الحيوان، فقد وصفه ابن عربي بقوله:

([14]) ر: الفتوحات، 391/3.
([15]) ر: حلية الأبدال، ص 90، طبعة حيدر آباد.
([16]) ر: الفتوحات، 447/3.
([17]) ر: الفصوص 55/1
([18]) ر: الفتوحات، 396/2.
([19]) ر: الفتوحات، 266/3.
([20]) ر: الفتوحات، 446/2.

"الإنسان الحيوان هو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم فقط دون حقائق الحق"([21]).

ويتابع الشيخ الأكبر توضيحه قائلاً:

"تقـول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو في الحقيقة حيوان في شكل إنسان"([22]).

ـ وسر التفريق بين الكامل والحيوان من الإنسان. لحظة الشيخ من القرآن الكريم، فقد قال:

"وإنمـا فرّقـنا بين الإنسان والحيوان والإنسان الكامل الخلفية: (يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكـريم الذي خلقك فسوّاك فعدلك)، الانفطار الحيواني /6-7، فهذا كمال النشأة الإنسانية العنصرية الطـبيعية، ثـم قال القرآن: (في أي صورة ماشاء ركبك)، الانفطار /8، إن شاء في صورة الكمال فيجعـلك خـليفة عـنه في العالم، أو في صورة الحيوان، فتكون من جملته، يفضلك عن هذه الجملة المقوّم لذاتك الذي لا يكون إلا لمن ينطبق عليه اسم الإنسان"([23]).

ـ ويخـالف الإنسـان الكامل الإنسان الحيوان في الحكم الرزقي، لأن الإنسانَ الحيوانَ يرزقُ رزقَ الحيـوان، وأمـا الكامل فله الرزق هذا وزيادة، والزيادة هذه رزق إلهي، وهو مايتغذى به من علوم الفكر، بالإضافة إلى الكشف والذوق والفكر الصحيح. ومارتبةُ الإنسان الحيوان بالنسبة للكامل إلا كرتبة النسناس من الإنسان الحيوان([24]).

وأما الإنسان الكبير فهو عند شيخنا الأكبر العالمُ بأسره، وقد ذكر ذلك في كتابه "بلغة الغوّاص"، فقال:

"إن العالم بأسره إنسان كبير وروحه الإنسان الكامل"([25]).

"الإنسـان وإن صغر جرمه عن جرم العالم فإنه يجمع العالم الكبير، ولهذا يسمي العقلاء العالم إنساناً كبيراً، ولم يبق في الإمكان معنى إلا وقد ظهر في العالمَ فقد ظهر في مختصره"([26])، الذي هو الإنسان.

وكأني بهذه العبائر قد استوحيت من بيتين قالهما الإمام علي كرم اللّه وجهه:

داؤك مـــنك ومـــا تشـــعر	ودواؤك فيـــك، ومـــا تبصـــر
وتحسـب أنـك جـرم صـغير	وفيـك انطـوى العـالم الأكـبر

([21]) ر: الفتوحات، 437/3.
([22]) ر: الفتوحات، 396/2.
([23]) ر: الفتوحات، 297/3.
([24]) ر: الفتوحات، 357/3. و 396.
([25]) ر: بلغة الغواص. نقلاً من المعجم الصوفي ص 158".
([26]) ر: الفتوحات، 124/2.

نعم "الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير فكان الإنسان آخر مولد في العالم أوجده اللّه جامعاً لحقائق العالم كله وجعله خليفة فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم"([27]).

هذه لمحة من نفحة عن الإنسان عند هذا العلَمَ فهل من مستفيد منها؟!

وهــل من داعٍ رشيد يستبدلها بتلك النظرة التي جاءت على لسان "فوكوياما"، و"هنتنغتون"، في كتابيهما "الإنسان الأخير"، و"صراع الحضارات".

وهل من ساعٍ جاد كي يتبنى مفهوم الإنسان الكبير الذي هو العالم، مع روحه الذي هو الإنسان الكامل، ليُحلَّه محلَّ عولمة تعني تعويمَ عالمٍ لا يشكِّل إنساناً كبيراً روحه إنسان كامل، بل روحُ عالمِ عولمــة اليــوم إنسان مستعل بغير حق، مستندُه القوة المادية ليس إلاّ، فهل من مدّكر، فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري إلى اللّه.

والسلام عليكم.

([27]) ر: الفتوحات،150/2.

المرأة وليّة.. و أنثى
قراءة في نصّ ابن عربي

د. سعاد الحكيم ـــ لبنان.

في ابن عربي يقولون مايقولون، وتظل تربة ضمت رفاته في قاسيون وجهة اتقياء زائرين، وتستمر تجربته الروحيّة مدادا لكتابات عارفين عالمين، ومتطلعين متعلمين.

ومابين عوام يعتقدون ولايته، ويتبركون بزيارته، وبين خواص أرباب تدوين وتسطير، يغمسون أقلامهم في تصورات فكره ولحظات تجربته، مسافةٌ لا يردمها إلا تفرّد شخصه، الذي استطاع وصل القمة بالقاعدة.. فارتقى عوالي مراتب الخصوصية، دون أن يفارق جموع عوام المسلمين.

لذا، يكون الرجوع إلى نصه وإلى حياته، وخاصة في موضوع المرأة، هو اطلاع على موقف عالم إسلامي كبير، اتحد فكره بوجوده، بحيث إننا كثيراً ما نكمل بحثنا لفكرة من أفكاره بالنظر في تفاصيل حياته.

واقترح قراءة للمرأة في نصوصه وحياته من منطلقين، وبموجبهما سوف أقسم بحثي:

المنطلق الأول: ننظر إلى المرأة ـــ الفرد، ونبحث مفاهيم ابن عربي وتجاربه بخصوصها، كذات وشخص له هوية وإمكانات، وله كمال يخصه في مقابل كمال الرجل.

المنطلق الثاني: ننظر إلى المرأة ـــ الآخر، ونقرأ نصوص ابن عربي وحياته حول المرأة في علائقها، وفي وجودها كجزء له دور في شبكة علاقات تمتد رقائقها منها لتتصل بالوجود بأكمله.

واعتقد أن هاتين المقاربتين للمرأة، سوف تجعلان بحثنا ينفذ إلى القضايا الجوهرية الخاصة بالمرأة على امتداد التاريخ، وصولاً إلى يومنا الواقع على مشارف القرن الواحد والعشرين، ويفتح أيضاً آفاق قناعات جديدة علها تخدم أجيال مستقبلنا.

أ : المرأة ـ الفرد

يزدوج النص الصوفي في نصين، عندما ينظر إلى كينونة المرأة، وعندما يتعاطى مع إمكاناتها وأهلياتها وحدود قدراتها:

النص الأول: يبطن، وإن كان لا ينص صراحة، القول بقصور المرأة، وعدم أهليتها للتصدي للحياة العامة، لذا يحبسها في إطار الحياة الأسرية الخاصة.. والمرأة الكاملة في هذا النص هي الأم الحاضنة المربية، والزوجة الصالحة المدبرة، الودود الصبور الشكور.. هي الأم والابنة والأخت والزوجة.. لا كينونة ذاتية لها، بل كينونتها عين أدوارها وعلاقاتها الأسرية، والمسرب الوحيد من هذا السد الأسري يفتح على خارج الكون، ويظهر في علاقتها بخالقها ومعبودها.. وهنا أيضاً الكثير من الضوابط والعديد من الاستحسانات، التي تحثها على جعل علاقتها بالله علاقة ثنائية بعيداً عن الجمع والجماعات.

أما النص الثاني فهو أكثر التفاتاً لجهة كينونتها الذاتية، وأكثر إضاءة لأهليتها الروحية، وقدراتها في مجال الرياضات والمجاهدات، وبالتالي يفسح لها مجالاً في مراتب الولاية الذكورية بالأصالة.

ومن خلال إشارات لنساء متصوفات، أفراد في حقل التصوف، نستشف نحن أهلية المرأة كجنس للعرفان والقرب الإلهي، وبالتالي مشروعية أخذ الرجل عنها، وتربيته في مجالسها، وتأدبه بنهجها وطريقها.

هاهو الحسن البصري يقول لصحبه مدللاً على شخص السيدة رابعة: هيّا بنا إلى المؤدبة.. وفي مجلسها تتداول مع أهل النخبة من الحضور، فنرى من طرحهم جميعاً لمفاهيمهم الصوفية علو تجربتها على تجربتهم، وبالتالي يصبح نصها هدفاً لمجاهدة رجل وتحققه من أمثال الحسن البصري ومالك بن دينار.. ويقول عنها محيي الدين بن عربي: رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالاً ومقاماً1-.

وهذه أيضاً فاطمة النيسابورية أستاذة ذي النون المصري؛ وهذا أبو يزيد البسطامي يقول لشيخ الملامتية: تعلّم الفتوة من زوجتك.. فالمرأة هنا، بشهادة البسطامي، وضعت قدمها في مقام يقصّر عنه أبطال الرجال، لأن الفتوة اقتحام وقوة ونصرة.

وبطل شيخ الصوفية الأكبر ــ ابن عربي ــ ليذهب في الموقف الثاني إلى نهاياته الأخيرة.. أما نقطة البداية فكانت ــ في رأينا ــ تجربته السلوكية التي أفسحت المجال أمام قناعاته الفكرية بالأهلية الروحية للمرأة، لذا ننطلق من هذه الأهليّة الروحيّة لننظر في أهليّة المرأة العلمية وأهليتها السياسية.

1 ـ الأهلية الروحية.. ولاية المرأة:

يافعــاً خدم ابن عربي بنفسه سنين، امرأةً من العارفات بإشبيلية.. لها حال مع اللّه، هي فاطمة بــنت ابــن المثــنى القرطــبي، والــتي تقول عن نفسها2-، إنَّ اللّه اعتنى بها، وجعلها من أوليائه واصطنعها لنفسه.

وممــا يــلفت الــنظر قــول ابن عربي أنه خدمها سنين، فهو ــ بحسب معرفتنا بمسار حياته الصــوفية ــ لم يخدم رجلاً من العارفين سنين. كما أنه لم يعترف لرجل من العارفين بالولادة عليه، ولادة روحية معنوية، هي وحدها ناداها بقوله: يا أمي.

وإذا توقفــنا عند تعليمها له نرى بدايات وحدته الوجودية، تقول لابن عربي: "عجبت لمن يقول إنــه يحــب الــلّه ولا يفــرح بــه وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين، لا يغيب عنه طرفة عين3-".

.. وعندما تسأله: "ياولدي ماتقول فيما أقول، يجيبها: يا أمي القول قولك4-".

بالإضــافة إلى تعاليمها نرى ابن عربي يعرف مقامها ويعلمه.. عرف مقامها عندما أخبرته أن فاتحــة الكــتاب تخدمها5-، وعلم مقامها عندما قرأت فاتحة الكتاب لأمر أرادته وقرأ معها، فإذا بها تنشئها بقراءتها صورة مجسدة هوائية، وتطلب منها أن تفعل كذا أو كذا6-....

وعندما تكلم ابن عربي على علم الحروف، وهو علم الأولياء، ذكر خدمته وانتفاعه بهذه السيدة الوليــة7-، وأكد أنها كانت من أكابر الصالحين، تتصرف في العالم، ويظهر عنها من خرق العوائد بفاتحــة الكتاب خاصة كل شيء.. وكانت تظن أن هذا متاح لكل أحد، بل وتعجب ممن يعتاص عليه شيء، وعنده فاتحة الكتاب. وتقول لابن عربي: لأي شيء لا يقرؤها فيكون له مايريد.

ومــع هذه الولية العارفة، التي تتصرف في العالم، ورأى منها ابن عربي عجائب8-، أقر ابن عــربي بولادته الثانية وقبل نسبته إليها، وأفسح مجالاً في نصه لنَسَب الدين ونَسَب الطين، لولد الدين وولــد الطين.. كانت تقول له، ويقرّها على ذلك: أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية9-. تأسيساً على ولادته المعنوية من أم روحية يقرّ بظهورها بوجهي الولاية: العرفان والتصريف في الأكوان.

تــدرّج ابــن عربي لأن تتكون لديه قناعة بأنه لا مانع تكوينياً أو كونياً من وصول المرأة إلى أعلى مراتب الولاية، وإن لم يقع ضمن خبرته لقاء بامرأة في موقع القطب، صاحبة الزمان، الغوث الخــليفة. فالنساء والرجال، لديه، يشتركون في جميع مراتب الولاية حتّى في "القطبية"؛ فكل مايصح أن ينال الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاءَ اللّه من النساء 10-.. هذا النص لابن عربي يجعل طريق الولاية أمام المرأة مفتوحاً، لا سقف يحدّها إلا مرتبة النبوة وشخص النبي (صلى الله عليه وسلم)، فالمرأة وإن لم تظهر بالفعل في دنيا الناس في موقع القطبية إلا أنّه في قدرتها ذلك، وبالتالي في عالم الروح تتساوى الحظوظ بين المرأة والرجل، وينعكس هذا التساوي في نظرة أعلام الصوفية لها.

ولكن ما أبعاد كون المرأة قطباً وخليفة؛ بحسب تصورات الشيخ الأكبر؟

تصبح المرأة ــ فيما لو أصبحت قطباً خليفة ــ هي صاحبة الوقت، وسيدة الزمان، خليفة الله في أرضه، ونائبة سيد المرسلين في أمته، وارثة للاصطفاء والاجتباء والخصوصية الآدمية11-..

عليها مدار العالم12-، وتُعطى التحكم في العالم، حوائج العالم أجمعه تتوقف عليها.. وبها ينفرد الحق ويخلو دون خلقه، لا ينظر سبحانه في زمانها إلا إليها.. هي الحجاب الأعلى13-، ينصب لها الله سبحانه في حضرة المثال سريراً يقعدها عليه، ثم يخلع عليها جميع الأسماء الإلهية التي يطلبها العالم وتطلبه.. فإذا قعدت على السرير بالصورة الإلهية، أمر الله العالم ببيعتها على السمع والطاعة، فيدخل في بيعتها كل مأمور أعلى وأدنى إلى العالين من الملائكة وهم المهيمون؛ والأفراد من البشر الذين ليس لها فيهم تصرّف؛ لأنهم مثلها كمّل مؤهلون لما نالته من القطبية14-..

هذه التجربة الشخصية مع فاطمة بنت المثنى، وهذه القناعة النظرية بإمكانية وصول المرأة للقطبية والخلافة تجعلنا نعتبر ابن عربي، إنسان القرن السابع الهجري، شريكاً ومشاركاً حيوياً في الحوار القائم اليوم حول القضايا الخاصة بالمرأة.

ونتوقف عند مسألتين: مسألة الأهلية العلمية، ومسألة الأهلية السياسية.

الأهلية العلمية:

أعطى الإسلام الشخص أهمية كبرى بمجال العلم والتعلّم، فالعلم الحق لا يؤخذ من الكتب بل من أفواه الرجال.. الإنسان حلقة في سلسلة، يتلقى ويُلقي، يأخذ ويُؤخذ عنه.. فهل المرأة مؤهلة بحكم صفاتها وطبيعة حياتها أيضاً لأن تكون حلقة في سلسلة العلم المتوارث عبر الأجيال؟ أو أن الأمّة ستظل تحمل حرجاً من الاطمئنان إلى تساوي كفاءة منطق عقلها مع الرجل؟

ثمّ من جهة ثانية، قال العارف الصوفي: "حدثني قلبي عن ربي"، أو "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذت عن الحي الذي لا يموت".. فهل في طاقة قلب المرأة، الذي هو جهاز استقبال المعرفة الإلهامية، أن يلتقط على صفحته العلوم اللدنية؟.. ثم، إن التقط قلبها الإلهامات، هل نستوثق من ترجمة عقلها لإلهام قلبها وحفظها لتفاصيل هذا الإلهام، فلا تنسى بحيث يضيع انضباط هذا العلم على حدود أصولنا الثابتة؟

وأيضاً، لمصدر العلم في الإسلام موقع إمامة واتباع، فكل شخص نأخذ عنه فإننا نتبعه ونسير على نهجه، وإذ كان العلم ينمو بالتوارث ويتجدد بالأجيال، لذا تأخذ كل حلقة موقعها الاجتهادي.. فهل للمرأة أهلية لأن تكون عالمة فقيهة متّبَعة في مجال عرفان الله وشريعته؟

ــ أسئلة كثيرة وشكوك تدور كلها حول صفات المرأة التكوينية، وحول عوائق شروطها الحياتية في الأسرة، التي قد تناقض أحياناً طبيعة العلم الموضوعية، وشروط تحصيله بالاختلاط والترحل.

بداية، يرى ابن عربي أن الإنسانية هي حقيقة الإنسان، وهي واحدة في الناس جميعاً، وهي الأصل، أما الذكورة والأنوثة فهما عارضان، كل واحد منهما بمثابة جملة صفات تجري على قابل الذات.. فكل من كان في موقع المؤثر والفاعل فهو رجل وإن كان امرأة. وأيضاً كل من وَجَب عليه وجوباً شرعياً أن يطلب من يأخذ عنه علمه فهو رجل، سواء كان ذكراً أم أنثى15-. هنا يؤكد ابن عربي على كون المرأة بحكم خلقتها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية، قابلة لكل النشاطات العقلية والفعاليات الإنسانية الذكورية.

ويعطي بلقيس مرتبة فقهية.. ويرى أنهاعندما أسلمت لم تنقد لسليمان، بل ظلت متحررة في اعتقادها من أتباع رسول أو إمام، اعتقاد متحرر من الوسائط، مباشر كاعتقاد الرسل تماماً، وذلك حين قالت: "أسلمت مع سليمان للّه رب العالمين"، فلم تنقد لسليمان جاعلة منه مصدر علمها ومعرفتها ودينها، بخلاف فرعون حين قال: "رب موسى وهارون"16-.

ونستفيد من طرح ابن عربي لمثال بلقيس، هذه الشخصية القرآنية، لنقول نحن أيضاً: إن نموذج بلقيس مثال على أنه عندما أفسح المجتمع المجال أمام المرأة برزت.. ملكت وحكمت.. ومما يلفت النظر أننا لم نلحظ في القرآن إشارة استنكار أو كراهة لملك المرأة أو حكمها.. وبلقيس ظلت موضوعية وواعية لشروطها وموقعها كسيدة قومها أمام سليمان، وهو من هو في زمنه: فهي أولاً حين رأت عرشها لم تجزم بأنه هو، ولم تنف بأنه هو، وقالت: "كأنه هو".. جوابٌ ينسجم في نسبيته مع أكثر فلسفاتنا وموضوعياتنا المعاصرة. وهي ثانياً حين أسلمت، حافظت على موقعها كأولى في قومها، فلم تنقد لسليمان لتكون تابعة، وبالتالي الرجل الثاني وهي ملكة، فقالت: "أسلمت مع سليمان".. فهذا المثال، ومثال السيدة عائشة ــ رضي اللّه عنها ــ التي وصّى النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين بالأخذ عنها، يزحزحان أطراف الستار عن أهلية المرأة وموضوعيتها ووعيها لشروطها.. ويجعلاننا نؤكد مع ابن عربي، أن الذات الإنسانية واحدة، تستقبل الصفات بحسب طاقاتها الفردية، وتوجهات تربيتها، وتجاربها الحياتية.

الأهلية السياسية:

عندما قال ابن عربي بإمكانية وصول المرأة للخلافة الكونية، أي تكون رأس الدولة الباطنة.، طرح أهليتها السياسية، ليس بالانتخاب الشوري بل بالتعيين الإلهي.. فهي، قد تكون، خليفة الله في أرضه ونائبة رسول اللّه في أمته.. إذن، بمقتضى نص ابن عربي، لا مانع عقلانياً أو نفسانياً في أصل فطرتها، ولا عائق في طبيعة حياتها، يمنعانها من الخروج من دائرة خصوصيتها لمباشرة حوائج العالم وأمور الناس.. ونرى أنه لا يقدح في قوله هذا كون رأس الدولة الباطنة مستوراً مصوناً من أعين الخلق، والخليفة الظاهر محور وجود المسلمين الدنيوي.. فهذا أمر يُبحث على مستوى مظهر المرأة وليس أهليتها..

ابن عربي هنا، في نظرته إلى أهلية المرأة، يسترجع ويكمل مسيرة بداياتنا الإسلامية في زمن

النبوة والصحابة، حين كانت مشاركة المرأة العلمية والسياسية واضحة معلنة ومباشرة. وأتت عصور الظلم والإظلام، وتراجع دور المرأة الحرة في الحياة العامة أمام دخول الجواري المملوكات ــ بالشراء أو السبي ــ ساحات الفنون وبلاطات السلاطين وسياساتهم. وأدخل هذا معه نمطاً جديداً من العلاقة غير المتكافئة مكانة بين الرجل والمرأة، بين قويّ مالك حاكم، وبين ضعيف وصولي ماكر، يتوسل بأي نهج ليكون ويستمر، وينشئ شبكة علاقات مصلحة داعمة في غياب عزوة وأهل وعشيرة.

استشهد ابن عربي على مراتب الولاية المفتوحة للمرأة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: النساء شقائق الرجال.

وعندما ننظر إلى مسألة المرأة اليوم، إلى أهليتها العلمية والإدارية السياسية ــ ولا نقصد بالضرورة من الأهلية السياسية أعباء خلافة المسلمين ــ فنحن إنما نستعيد ونحيي من خلال نص إسلامي شامل، هو نص الشيخ الأكبر، أصولنا المنسية الموؤدة تحت وطأة سنين غربّت الإسلام في حضارات تكاد تناقضه في سلّم قيمها. تجعل قيمة الرجل في كونه واصلاً ناجحاً قوياً منتصراً لا في كونه صادقاً أميناً شهماً أبياً شجاعاً.. لذا، لابدّ من إعادة فتح ملف المرأة والرجل معاً، والتأكيد على أن أهلية الرجل ليست في ذكورته، وإنما في اكتمال صفات الرجولة الإنسانية فيه.

II: المرأة - الآخر

المرأة الإنسان والمرأة الأنثى:

تناولنا في القسم الأول كينونة المرأة كإنسان، ورأيناها تدخل عالم الروح، وتؤكّد أهليتها لتمارس العلم والحكم في الغيب والشهادة.. وتوضحت رؤية ابن عربي للكمال الإنساني ــ المتاح بعد ختم النبوة ــ على أنه واحد مفتوح للرجل والمرأة، وإن كانت الالتماعات الذكورية في النص تجعلنا نشعر أن المرأة في هذا المجال لم تفعل سوى أنها دخلت حقل الرجل، وشاطرته كماله الذكوري، إن أمكن التعبير.

أما في هذا القسم الثاني فسوف نبحث كينونة المرأة كأنثى، لنتعرف على خصوصية الكمال الأنثوي ورتبة الأنوثة، في مقابل الكمال الذكوري ورتبة الذكورة. ونرى في المقابل هنا، كيف يدخل الرجل حقل المرأة ليشاطرها أنثويتها ويتحقق برتبتها.. فلكل رتبة وجودية كمالها الذي هو عين استقامتها على صراط حقيقتها الخاصة، من منظور ابن عربي.

وجرياً على منهجنا في قراءة ابن عربي، على أنه هو هو على مستوى الفكر والوجود، سنداخل بين أفكاره حول المرأة وبين سلوكه تجاهها وعلاقته بها، حتى تتوضح أبعاد رؤيته لها، في البُنى المتعددة التي هي جزء منها، وتمارس فيها دوراً ووظيفة.

ونحصر كلامنا بالعلاقتين الأهم بين الرجل والمرأة، واللتين تكرسهما عمليتان هامتان في تاريخ الوجـود، بل يقوم عليهما الوجود، هما: عملية الخلق والإيجاد، وعملية التوالد والتكاثر؛ حيث تظهر مـع العمـلية الأولى المرأة ـ المكمل الوجودي للرجل، وتظهر مع العملية الثانية المرأة ـ المنفعل الوجودي للرجل.

1 ـ المرأة ـ الآخر، المكمل الوجودي:

استوحش فـي الجـنّة آدم، أول هذا الجنس الإنساني، إذ لم يجد من يسكن إليه، لأن الأنس لا يكون إلاّ بالجنس، تبعاً لتصورات الشيخ الأكبر..

وخـلق الـلّه حواء، أوجدها من آدم.. فارقت بدنه وهي قطعة منه، فظل حنينه إليها ـ طوال أجيـال الرجال ـ حنين الكل إلى جزئه المكمل لوجوده، وظل حنينها إليه ـ طوال أجيال النساء ـ حنين الغريب المفارق لوطنه.

قـبل ابـن عـربي وُظِّـف خَلْق المرأة من الرجل، في مجال العلاقة بينهما، بتوجهات دونية وتهميشـيّة واسـتعلائية.. ولكن مع ابن عربي عادت رسالة القرآن للظهور، ويمكننا متابعة رؤيته والقـول بأن الرجل سيظل يشكو نقصاناً، مالم ترجع المفارقة إلى مكانها من بدن ذاته17-، وستظل المرأة تشكو غربة إن خرجت أو أخرجت وراء حدود أرض رجلها.

ولننظر في حياة ابن عربي، لنرى هل تعامل مع المرأة على أنها جزءه الوجودي، هذه الواحدة الـتي بها، وبها فقط، يشعر بامتلاء كينوني، أم أن كلامه في الحنين والجزء مجرد تنظير في الخلق، على حين أن حياته مفتّتة الكيانات يتشاطر لحظاتها مع كثيرات؟

نعـرف أنه تزوج أكثر من واحدة وأنجب، ونعلم أنه أحبّ حباً عميقاً وهو في الثامنة والثلاثين، نظـام بنت الشيخ مكين الدين الأصفهاني، ومن أجلها نظم الشعر ونطق باللغز والرمز.. فأين موقع نظـام مـن نسائه، وكيف يظل منسجماً مع قوله بالجزء المكمّل بوجود هذا التعدد؟. هل عاش مثلاً امتلاءه الكينوني مع كل واحدة على شكل لحظات متوالية، يتغير فيها شخص المكمّل الوجودي فقط؟ أم أن المـرأة ـ الآخـر الوجودي هي عنده مجرد فكرة لتفسير الخلق، وترجمة القلق وحلم يحركان معاً الإنسان في مسار بحث وتفتيش دائمين؟

وعلى ضوء النظر في تجارب أشخاص الإنسان، المتنوعة والمتشابهة معاً؟ نقارب ابن عربي، الـذي كـثيراً مـا نفهمـه على ضوء مسار وجودنا، وكثيراً أيضاً ما نفهم أنفسنا على ضوء مسار وجـوده، لـنقول إن حيـاة كل إنسان تنفتح على إمكانيتين في العلاقة بالآخر: الواحد والكثير.. وقد تـتحقق هاتان الإمكانيتان، وأحياناً كثيرة تتحقق واحدة منهما دون الأخرى. قد يحدث مثلاً أن تحتل كينونة إنسان، في مطلع حياة آخر، موقع الواحد المكمّل الوجودي، عندئذ تتعطل الإمكانية الثانية في كينونـته، لانتفاء الحاجة إليها، والتي هي إمكانية الكثير.. وأيضاً قد يعيش إنسان حياته يتذوق كأساً إثـر كـأس، دون أن يـرتوي، يتقـلب فـي أعداد الكثير، من عدد إلى عدد دون أن يلتقي بمكمّله

الوجـــودي. أو قـــد يلتقي بالواحد الفرد الذي به فقط يشعر بالامتلاء، وتنتفي عندها فقط حاجته إلى غيره، بل لا غير يمكنه حقيقةً الحلول محله.

أمـــا إذا لـــم يلـــتقِ الإنسان فعلاً بآخره الوجودي فتظل إمكانية علاقة الواحد ثابتة في القوة، لا تخرج إلى الفعل بل تتلامح أحياناً في لحظات تَوَهُّم سرعان ما تعبر.

فعـــلى ضوء علاقة الواحد والكثير في حياة إنسان نظن أن نظام الزوجة المفضّلة لابن عربي، قـــد احتـــلت موقـــع المـــرأة، أي الواحـــد ـــ الفرد، والباقيات المذكورات في نصوص ابن عربي، والواضحات النسبة إليه، هنّ نساء، أي الكثير ـــ المتوالي أو المتجاور.

ولكـــن هـــل في استطاعة الإنسان أن يمنح باختياره وإرادته مقام الواحد ـــ الفرد في وجدانه، لمطـــلق إنسان يرى أنه يناسبه مقاماً أو أوضاعاً. أم أن الموضوع قدر لا إرادي ويشبه إلى حد بعيد علاقـــة المفـــتاح بالقفل؟. أقول: من منطلق أخلاقي اجتماعي أميل إلى القول الأول الكافل لاستمرار مؤسســـة الأسرة، ومن منطلق معرفي بحت يرصد تجارب الناس المنفلتة من الروابط، لأسباب شتى مشـــروعة وغيـــر مشروعة، ويرصد تقلباتها في صيرورة الزمن، أراني أقول بالقول الثاني، فكثيراً ماكـــنت أرى أشخاصـــاً تقارب عدة، وتظن في كل مرة السراب ماءً، ولكن لا فائدة، لا ينفتح عالم الـــتوحد إلا بإنســـان مخصـــوص، تنطبق صفاته مع صفاته انطباق الكف مع الكف، وانطباق أسنان المفتاح مع القفل.. وإلا سيظل الواحد منا خارج جنته ودائم الحنين إليها والبحث عنها.. والتفاتةٌ إلى الوصـــف الذي يعطيه ابن عربي لنظام في مقدمة "ترجمان الأشواق" تؤكد مصداقية ما أسلفنا، فهي وحدها امرأته، ولم تكن يوماً مجرد عدد في جملة نسائه.

وانســـجاماً مع رمز المفتاح نقول أنه ـــ استناداً إلى وصف ابن عربي لنظام ـــ في استطاعتها، بحكـــم شمولية كينونتها المطابقة لشمولية كينونة ابن عربي، أن ترافقه في عوالمه كلها، عالم الروح والعقل والنفس والبدن؛ بالإضافة إلى كونها تمثل صورة الكمال المشتهى لديه في امرأة كل عالم..

يقول في وصفها 18-: عذراء، هيفاء، تقيد النظر، من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، شـــيخة الحـــرمين، إن أســـهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت.. شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء.. علمها عملها، عليها مسحة مَلَك وهمّة ملك..

أمـــا كون نمط علاقة ابن عربي بها هو نمط علاقة الكل بجزئه الواحد الفرد، فنستدل عليه من مدلـــولات ألفاظـــه نفســـها، فهو يقول عنها؛ إنها يتيمة دهرها، بيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد، عهدها قديم، وكل اسم يذكره في ديوانه فهو عنها يكني، وكل دار يندبها فدارها يعني...

هذا الموقع الذي تحتله المرأة بكونها الآخر المكمّل الوجودي للرجل، والشريك الوجداني أيضاً، يخضع كما رأينا لمواصفات تكوينية خاصة بالمرأة، راجعة لفطرتها وتربيتها وتوجهاتها؛ والأهم من ذلـــك لمســـتوى وعـــي الرجل، ورتبة عرفانه بمكانة المرأة الوجودية. ونؤكد نص ابن عربي بأن نلاحظ، أنه من آدم لم تُخلق إلا حواء واحدة.

المرأة ـ الآخر، المنفعل الوجودي:

هنا تفارق علاقة الرجل بالمرأة حقل الحضور والوجود للآخر فقط، كما في المكمل الوجودي، لتدخل حقل الفعل والانفعال بغاية التوالد والإنتاج، فهي التوالد لابد من ازدواج الأب والأم بحركة بينهما تؤدي لوجود ثالث، هو الابن...

هنا يقارب ابن عربي المرأة لا من جهة كينونتها الإنسانية، ولا من جهة موقعها من ذات الرجل ووجدانه، بل من جهة كونها الأنثى.. إحدى مراتب الوجود. وهي مرتبة القابلية والانفعال والتأثر.. هي محل الإلقاء والبذر والاستحالات والإيجاد والتكون والظهور، فكل منفعل وقابل للإلقاء والتكون، ومحل للظهور والإيجاد فهو أنثى وإن كان ذكراً19-.. لذا كل من في الكون أنثى، لأنه محل زرع وحرث، محل بذر وإنتاج.. يقول الشيخ في الفتوحات20-:

إنّـا إنـاثٌ لمـا فينـا يولـدهُ	*فـالحمدُ لـلّه مـافي الكون من رجل*
إن الـرجال الذيـن العـرفُ عيّنهم	*هُـمُ الإنـاثُ وهـم نفسي وهم أملي*

وتستمر معرفة ابن عربي الشهودية تتصاعد في نظرتها للمرأة ــ الأنثى.. إلى أن يصرح في فصوص الحكم، استناداً إلى أن الإنسان لا يشهد الحق إلا متجلياً في صور الممكنات، بأن المرأة هي أكمل مشهد للحق المشهود، لأن الرجل يشهد فيها الحق من حيث هو فاعل منفعل. فالرجل يشهد الحق في المرأة ويعبر من جمالها المقيد إلى الجمال الحق المطلق.

هذه الرؤية للأنوثة تضفي قدسية على المرأة هي بأمسّ الحاجة إليها في زمننا، كما أنها تزحزح القهر والظلم والاضطهاد عنها، وتوضح إلى أي مدى الإسلام مبرّء من ممارسات غير واعية.

فالمرأة ــ الأنثى هي محل التكوّن والظهور لأنها القابل والمنفعل، ففيها يتكون الولد وعنها يظهر.. وهنا يعطيها ابن عربي اسمَ الأمّ، ويظهر كمالها بأنها متلقية ملقية، آخذة عاطية، منفعلة عن الأب فاعلة في الابن.. وهكذا بالمرأة يمر الوجود ويستمر توالد الكون من الكون.

(المعجم الصوفي ص (145)..

وكون حواء هي محل التناسل وظهور أعيان الأبناء 21-، ويمر الوجود في عالم الكون عبرها، فهذا يعطيها حسّاً واقعياً عملانياً من جهة، كما يمكّنها من التحكم بنماء أي قوم أو شعب من جهة ثانية. وهذا ما خبرته قبلنا الدول الغربية، وتحاول تكييف قوانينها كأن تجعل مثلاً الأولاد من نصيب المرأة في حال الطلاق إرضاءً لها، لتحريضها على متابعة جهدها في حفظ النوع الإنساني واعية تماماً أنها محل ظهور الجنس.. وأنها بتجاوز المرأة إلى الأنبوب والاستنساخ إنما تقوم بمغامرة مكلفة إنسانياً.

ونمشي مع ابن عربي على طريق محمديته لنرى معه أهمية التعاليم النبوية في بناء علاقات سليمة ومجتمع سليم.. فآخر كلامه صلى الله عليه وسلم: استوصوا بالنساء.. وهو

صــلى الله عــليه وســلم حــبّب إليه من دنيانا النساء، أحبّهنّ بالمرتبة وأنهنّ محل الانفعال.. على مايرى ابن عربي22-.

نصوص الحكم (ص218).

خاتمــة.

الآن وبعد أن قاربنا ابن عربي من خلال حياتنا وتجاربنا ومشاكل معاصراتنا، نشعر بالاعتزاز بإســلامنا الــذي أعطى في القرن السادس ــ السابع الهجري علماً إنسانياً علائقياً، قد تساعدنا رؤاه على تفسير واقعنا وتغييره...

ولا تفجأنـــا تقدميّة ابن عربي في نظرته اللا إزدواجية للمرأة حيث جاءت إيجابية غير مختلطة أو ملتبســة بسلبية.. كما أنها بخلاف كتابات المؤلفين في عصور الظلام اللاحقة لم تحبس المرأة في الــدور والوظيفــة، بــل أفســحت المجال لكينونتها الذاتية.. فالمرأة الإنسان مساوية للمرأة الأنثى.. ومتساوية في العقل والدين والحظ مع شطر الكون الآخر، الرجل.

❑

الحواشي:

1 ــ را. الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت ج2، ص 359.

2 ــ را. الفتوحات ج2. ص 348.

3 ــ را. الفتوحات ج2. ص347.

4 ــ م.ن. الصفحة نفسها.

5 ــ م.ن. الصفحة نفسها.

6 ــ م.ن. ج2 ص348.

7 ــ م.ن. ج2 ص 135.

8 ــ م.ن. ج2 ص348.

9 ــ را. المعجم الصوفي ، ص ص 124-125.

10 ــ را. الفتوحات ج2. ص89.

11 ــ را. المعجــم الصــوفي ص 680، الأجوبــة اللائقة لابن عربي ورقة 9/أ.

12 ــ را. المعجم الصوفي ص912، ومنزل القطب لابن عربي ص 2.

13 ــ را. المعجم الصوفي ص912، والفتوحات ج2 ، ص 555.

14 ــ را. المعجم الصوفي ص913، والفتوحات ج 3، ص 136-137.

15 ــ را. الفتوحات ج2. ص588.

16 ــ را. المعجــم الصــوفي ص 213، فصوص الحكم ج1، ص 156-157.

17 ــ انظــر بحثنا عن الرهبنة والمرأة والزواج من مــنظور إســلامي، مؤتمــر التراث السرياني الخامس، انطلياس، ص 6.

18 ــ را. ترجمات الأشواق، ص ص 8-9.

19 ــ را. المعجم الصوفي في المواد التالية آدم ــ أم ــ أرض ــ أنثى.

20 ــ را. الفتوحات ج4. ص445.

21 ــ را. المعجم الصوفي ص 145.

22 ــ را. فصوص الحكم، ج1، ص 218.

❑❑❑

مفهوم المرأة في فكر ابن عربي

د. حسين الصديق

1- إشكالية البحث؟

تمهيد:

ليس الهدف من هذا البحث تمجيد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فإن مكانته في الفكر العالمي عامة والعربي الإسلامي خاصة تغنيه عن ذلك، وإنما هو الحاضر. فأنا أعتقد أن أية دراسة للتراث أو للواقع ستكون عبثية وعقيمة إن لم يكن المقصود منها إيجاد مقياس ومرجعية نحتكم إليهما في إعادة تقييمنا لواقع الأمة العربية والإسلامية اليوم.

صحيح أن أزمة الأمة العربية والإسلامية اليوم تعود إلى أسباب متعددة، إلا أن أهمها في اعتقادي هو ما تعانيه هذه الأمة من شرخ داخلي وانفصام نتجا عن إهمالها مرجعيتها، وابتعادها عن جوهر ثقافتها التاريخية. لقد تناسينا على سبيل المثال أن القرآن منهج حياة في الدارين، وأصبح في حياتنا مرتبطاً بالموت والعزاء والمآتم، وبافتتاحيات البرامج الإذاعية. كما تجسد ذلك النسيان في أشكال متعددة في العلاقات بين الديني والثقافي والاجتماعي، وبخاصة في العلاقة بين الرجل والمرأة، فلم تعد النساء شقائق الرجال، ولم نذكر سوى أن المرأة عورة كلها. نسينا الأصل الإنساني المشترك في الخلق الأول بين الرجل والمرأة، وأن العقيدة سوت بينهما في مبادئ التكليف، والعمل والعبادات والحدود والمعاملات، وتذكرنا القوامة والتعدد والجلوس في البيت، وحق الرجل على المرأة. تمسكنا بقوله صلى الله عليه وسلم" ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء"، وتناسينا قوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة

ورحمة" الروم /21، كما تناسينا قوله صلى الله عليه وسلم: "حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة".

لن أعدد هنا ماذا أخذنا من شكل العقيدة، وماذا تجاهلنا أو أهملنا من روحها، وإن يكن هذا التجاهل في التطبيق وليس في الاعتقاد. فنحن غالباً في حياتنا الدينية ما نعتقد بشيء ولكننا في الالتزام نبتعد عنه بما يكفي في اعتقادي لنسف ذلك الاعتقاد.

ما أرمي إليه هنا هو تسويغ بحثي والرد على الإشكالية المطروحة. فسوف نرى عند ابن عربي صورة جمالية معرفية إلهية للمرأة في علاقتها الوجودية بالرجل. وإذا كنا نعاني من شيء فأول أسباب هذه المعاناة في رأيي هو تلك العلاقة التي تكاد تقتصر على الشكل بين نصف المجتمع وبين نصفه الآخر. وهي علاقة تنطلق منها باقي أنواع العلاقات. فهي علاقة تشكل جزءاً من منظور معرفية متكاملة تؤسس بناء المجتمع بكامله، إذا ما سقط منها عنصر من العناصر فقدت المنظومة تماسكها، واختل معها بناء المجتمع، ومن ثم بناء الحاضر وتصور المستقبل.

مقدمة:

إذا سلمنا بأن التصوف يمثل روح الفكر العربي الإسلامي، فإن ابن عربي يمثل روح التصوف وذروته. فهو لم يكن فقط متصوفاً وإنما كان فيلسوفاً ومتكلماً وفقيهاً مجتهداً، وأديباً وشاعراً، يجمع في مؤلفاته جوهر ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي في القرن السابع الهجري، في مجالاته المذهبية والكلامية والصوفية والجمالية جميعها. ولعل هذا ما يفسر المكانة المتميزة التي احتلها ابن عربي في الثقافة العربية الإسلامية منذ عصره إلى اليوم. ولذلك أردت من بحثي، في صورة المرأة في فكره، إيجاد مرجعية معرفية تاريخية عند أفضل من تكلم على المرأة بعد القرآن والسنة في تراثنا العربي الإسلامي بحسب معرفتي.

الكلام على المرأة عند ابن عربي متشعب وصعب وخاصة إذا كان المجال ضيقاً. فالمرأة والرجل يشكلان محور الوجود، وفكر ابن عربي يسعى إلى تفسير العلاقة بين الحق والخلق، ولذلك فإن الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين الحق والخلق، تمهيداً لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة، ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة. ومن هنا فإن حديث المرأة يعني في جوهره عرض أكبر القضايا في فكر ابن عربي، وهو ما يجعل الأمر بالغ الصعوبة.

لا بد من الإشارة إلى أن هناك عناصر موجودة في فكر ابن عربي يمكن إعادتها إلى ما عرفته الحضارة العربية الإسلامية من ثقافات الأمم الأخرى، وبخاصة الفارسية القديمة والإغريقية والهندية. إلا أن هذا لا يعيب فكر ابن عربي، فالفكر الإنساني واحد على اختلاف الزمان والمكان، سواء أثبتنا التأثير والتأثر أم لم نثبته. وعلى أية حال، فإن منطلق ابن عربي في عرض تلك العناصر إنما يعود إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وإلى قراءة ابن عربي الخاصة لهذين

المصدرين، وهي قراءة تختلف في جوهرها عن قراءة غيره من الفقهاء أو المتكلمين أو الفلاسفة أو أيضاً المتصوفة. وهذا ما أعطاه بحق تميزه الفكري وخلوده.

يتكلم ابن عربي عن المرأة في مواضع عدة في "الفتوحات المكية" وفي "فصوص الحكم"، وبخاصة في الفص السابع والعشرين. ففي الفتوحات يأتي الكلام في سياق الحديث عن النشأة الإنسانية الأولى، أما في الفصوص فهو في جوهر مفهوم المرأة من خلال ارتباطها وجودياً بالكمال الإنساني.

يبدأ ابن عربي في الفصّ الأخير من كتابه "فصوص الحكم" حديثه عن المرأة بتقرير الحقيقة الفردية التي هي النور المحمدي، أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق سبحانه. فهو الإنسان الكامل الذي يتحقق فيه معنى الخلافة في أدق خصائصه.

ولا بد من تلك الحقيقة لفهم صورة المرأة عند ابن عربي من خلال ما يقدمه من تفسير لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قُرّةُ عيني في الصلاة". فعنوان الفص "فص حكمة فردية في كلمة محمدية" يعني أنه مخصص للكلام على الحقيقة المحمدية، إلا أن جُلّ ما جاء تحت هذا العنوان هو شرح ذلك الحديث. ولا يغير ذلك من مصداقية العنوان، فابن عربي يريد إبراز مكانة المرأة عامة بإظهار علاقتها الوجودية بالكمال الإنساني، المتجسد بالرسول صلى الله عليه وسلم. فلا كمال للرجل من غير المرأة، كما أنه لا كمال للمرأة من غير الرجل، وكل بحسب نسبته من الوجود. فالحديث عند ابن عربي يدور في إطار المطلق، أو في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة. ولذلك امتزج في الفص الكلام على الحقيقة المحمدية، رمز الكمال الإنساني، بالكلام على النساء بالجمع الذي لا فرد له، وبأل الجنسية ليدُل على مجموع النساء وليس على امرأة واحدة.

لقد قام الوجود في أصل النشأة على المحبة. فالمحبة مقام إلهي، وصف الله به نفسه وتسمى بالودود، وجاء في القرآن الكريم فعل المحبة في صيغ متعددة، ليدل على المحبة بين الحق والخلق. فالمحبة أصل الموجودات كما يقول ابن عربي، مشيراً إلى حديث قدسيّ يشيع بين المتصوفة منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيه عز وجل: "كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق فبه عرفوني، أو فبي عرفوني"، فالموجودات لم تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل إلا بفضل المحبة الإلهية، وبعد تلقيها الأمر حيث كانت في العلم الإلهي جاهزة للكون: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" يس/ 82.

ولعل المشابهة بين الحديثين إنما تكمن في أن الوجود والكمال ارتبطا معاً في الحديثين بالمحبة. ففعل المحبة فيهما فاعله واحد هو الله عز وجل. فقد جاء مبنياً للمجهول في الحديث النبوي، فقال "حُبب" ولم يقل "أحببتُ"، فالذي حبّب النساءَ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إنما هو الله، وهو يعرف أن محبة النبي صلى الله عليه وسلم في جوهره الكامل إنما هي متوجهة إلى الله عز وجل، فوجه محبته إلى النساء ليكون قدوة ولإظهار العلاقة بين الوجود والكمال والنساء.

تـلك هي الفكرة المحورية في كلام ابن عربي على المرأة: فالعلاقة بين الحق والخلق مشابهة للعلاقة بين الكمال الإنساني والرجل والمرأة. كل منهما مجلى للآخر سعياً وراء الكمال. وهي علاقة تتأسس على المحبة، وتقود إلى العلاقة بين الحق والخلق في دائرة وجودية مغلقة.

والصلة بين الحديثين هي ذاتها الصلة بين الحق والخلق، وبين الرجل والمرأة، فالحديث القدسي يحـدد أصـل نشأة الخلق بإرادة الحق القائمة على المحبة، والحديث النبوي يحدد أصل العلاقة بين الـرجل والمـرأة في أصل نشأة المرأة وهي علاقة قائمة على المحبة. فقد أحب الله أن يُعرف فخلق الخـلق ليعرفوه. خلق الإنسان ليكون مجلى له، وخلق له منه المرأة لتكون مجلى له، يرى فيها ذاته الـتي هـي مجلى الذات الإلهية، ولم يترك الأمر سواء وإنما حبّبها إليه لأن كماله فيها، وجعلها له المـرأةَ الإلهيـة مجـلى النور الأزلي، وجعل كمالها فيه فلا كمال لها إلا بالعودة إلى وطنها الذي صدرت عنه، ولا كمال لها ولا للرجل إلا بالعودة معاً إلى الجوهر الأول واجب الوجود الذي صدرا عنه في بدء الخلق.

العرض

يمكن للتوضيح وتقسيم كلام ابن عربي على فقرات هي:

1-معرفة الحقِ ومعرفةُ المرأة.

2-النشأةُ

3-المحبةُ

4-الشهودُ

5-وصلة النكاح

6-الصورة

7-التأنيثُ أصلُ الوجود.

ويمكنـنا اعتبار الفقرة الأولى محور صورة المرأة، أما باقي الفقرات فهي لإثبات تلك الصورة وتوضـيحها وكـلها تقوم على المشابهة بين الحق والخلق والرجل والمرأة، وتبدأ من موجد الوجود وتنتهي بالوجود في دائرة كونية مغلقة.

1-معرفة الحق ومعرفة المرأة:

يقول ابن عربي بعد ذكر حديث النبي صلى الله عليه وسلم "حُبِّبَ.."، فابتدأ بذكر النساء، وأخر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها. ومعرفةُ الإنسان بنفسه مقدمةٌ على معرفته بربه، فإنّ معرفته بربه نتيجةٌ عن معرفته بنفسه.. فإنّما حُبّب إليه النساء فحن إليهن لأنه من بـاب حـنين الكل إلى جزئه". فإذا كانت معرفةُ النفس ضروريةً لمعرفة الحق فقد حُبّبَ إليه النساء

لأنهنّ كمالُه في نقصه من حيث ظهورهن عنه، فحنّ إليهن، يكمل بمحبتهن وجودَه، فيعرفُ نفسه في كمالها، فيعرف الله. وجهلُه بربه بمقدار جهله بنفسه، وجهلُه بنفسه بمقدار جهله بالمرأة.

"والمـراد بالـرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات، لا الحق من حيـث هو في ذاته بعيداً عن كل تعيّن وكل نسبة أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين، منزه عن كل معرفة وإدراك. أما الحق الذي يُعرف ويُدرك فهو الحقّ الظاهرُ، وليس الحقّ الظاهرُ سوى العالم: ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه"، فمن عرف نفسه عرف ربه بمعنى أنه عرف الحقّ الظّاهر في نفسه. (فصوص 325/2).

2-النشأة

لقـد خلق الحق الوجود وما فيه من الجمادات والنباتات والحيوان، وجمع كل هذا للإنسان وهي النشـأة الـترابية. وقـد كـانت كل هذه الموجودات بالأمر: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكـون"، على حين أن الإنسان خلقه الله باليدين من غير الأمر "قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ" ص/75. فكانت بداية التفضيل على باقي الموجودات. ثم جاءت النفخة الإلهية في قوله تعـالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "ص/70، فقد صاغ الحق طينة آدم بيديه ثم نفخ فيه من روحه بعد التسوية وجعله خليفة في الأرض، فكـان أفضـل المخـلوقات، أُمـرت الملائكة بالسجود له وهي لا تسجد إلا لله عز وجل. (الفتوحات 124/1).

لقد خلق الله آدم على صورته ونفخ فيه م روحه فأعطاه بذلك صفة الكمال فجعله كاملاً جامعاً، ولهذا قبل الأسماء كلها، فكان مجموع العالم من حيث حقائقه. إلا أنه سبق، كما يقول ابن عربي، في عـلم الحق إيجادُ التوالد والتناسل في هذه الدار لبقاء النوع، ولذلك فقد استخرج من ضلع آدم حواء، وكـانت مـن الضلع للانحناء الذي في الضلوع لتحنو على ولدها وزوجها. فكان بخروج المرأة منه نقص فيه، وكمالُه لا يتم إلا بعودة ما فقده أي المرأةَ التي هي منه وعلى صورته، تماماً كما كان آدم مـنه وعلى صورته. وعمرَّ الله موضع خروجها من آدم بالاشتياق إليها، فحن إليها حنينه إلى نفسه لأنها جزء منه، وحنت إليه لأنه موطنها الذي صدرت عنه. (الفتوحات 144/1).

3-المحبة:

خـلق الله العـبادَ على صورته ونفخ فيهم من روحه، فحن إليهم واشتاق إلى لقائهم، فهو يحب العـباد وهم يحبونه، فالمحبة في أصل الخلق كانت، ولذلك فقد قامت المناسبة بين خلق الله آدمَ وخلق حـواءَ مـنه. فقد ظهر الخالق عينهُ في مخلوقه بالنفخة الأولى، ثم إنه أخذ منه شبيهاً على صورته سـماه امرأة فحن إليها آدم حنين الله إلى عباده. ومن هنا وقعت المشابهة بين خلق الله الوجودَ وخلق المرأة من الرجل، "فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه، فَحبَّبَ إليه ربُّهُ النساءَ كما أحبَّ اللهُ من هَو على صورته. فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه. وقد كان حبه لمن تكون منه وهو

الحق. ولهذا قال "حبُبَ" ولم يقل "أحببتُ" من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته، حتى في محبته لامرأته، فإنه أحبها بحب الله إياه" (فصوص 216/1).

فالحب موجود على الدوام وهو في أصل المحبة الإلهية، فالحق دائم المحبة للخلق، والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحبُ الكامنُ فيه للعودة إلى المصدر الذي نشأ عنه. ولكن المحبةَ الإلهيةَ تصدر من الله إلى العباد، أما من العباد إلى الله فهي تقوم على فضل من الله عز وجل، فالمحبة الإلهية سابقة على محبة العباد. وحب الرجلِ المرأةَ والمرأةِ الرجلَ حب يدفع طرفَيه نحو الكمال الذي هو سبيل العودة إلى أصل النشأة الإلهية. فالمحبة قُدرةٌ وضعها الله في الإنسان يذكره بها بمحبته له، ويدعوه إلى التشبه بالخلق الإلهي، ليكون خليفته على الحقيقة.

يكمل الرجل بالمرأة لأنها منه، تكمل نقصه فيصبح قادراً على معرفة ذاته على أكمل وجه لمعرفة ربه. ولذلك فإن معرفة الله ترتبط بمعرفة المرأة. وهي تكمل به لأنها تعود إلى وطنها الذي صدرت عنه وعلى صورته وتطمئن به فلا وجود لها إلا به ولذلك فهي مرآة الذات الإلهية يرى الرجل فيها كماله وتكمل هي بكماله.

4-الشهود

يرى ابن عربي أن أتم وأكمل شهود الرجل الحق إنما هو في المرأة، فالرجل فاعل ومنفعل، على حين أن المرأة منفعل فقط. الرجل فاعل من جهة صدور المرأة عنه، وهو منفعل من جهة صدوره عن النفخة الإلهية. أما المرأة فهي منفعل لصدورها عن الرجل. فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة من حيث ظهورها عنه عرفه في صورة منفعل. وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه عرفه في صورة فاعل. وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهورُه هو عن الحق عرفه في صورة منفعل من غير واسطة. ولذلك فإن شهود الرجل الحق في المرأة أتمُ وأكملُ لأنه يشاهده من حيث هو فاعل ومنفعل في آن معاً.

"وعلى هذا فنحن نشاهد الحق في صورة الفاعل تارة، وصورة المنفعل تارة، كما نشاهده في صورة الفاعل والمنفعل معاً في المجلى الواحد. والحقيقة أنه لا مجال للتحدث عن الفعل والانفعال إلا في عالم الكثرة والتعدد، وهو عالم المحجوبين الذين لا يدركون الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات، فيقولون هذا منفعل وذلك فاعل، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعل عين واحدة فرقت بينهما المراتب. ولكن إذا كان لا بد لنا أن نتكلم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل لا الذوق، وإذا كان لا بد أن نتحدث عن مشاهدة الحق في الصور، وهو "لا يشاهد مجرداً عن المادة" إذ تستحيل مشاهدة ذاته. فيصحّ أن نقول: إن الحقَ يشاهد في الوجود بصورة الفاعلِ وبصوره المنفعل، كما يشاهد بصورة الفاعل المنفعل وهو أكمل مشهد" (فصوص 332/2).

5-وصلة النكاح

يقول ابن عربي إن الله عز وجل عندما خلق المرأة من الرجل فإنه لم يترك مكانها منه فارغاً، وإنما وضع فيه الشهوة إليها، فقد سبق في علمه إيجاد التوالد والتناسل في الدنيا، فكان النكاح أعظم الوصلة بين الأصل وفرعه" وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته فيرى فيه نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه" فالرجل يتوجه فيه لايجاد ولد على صورته يخلفه من بعده، كتوجه الله في خلق آدم ونفخه فيه من روحه بعد أن خلق عناصره من الطبيعة، ليكون صورته ويرى فيه مجلى له" (فصوص 217/1).

فالمرأة بالنسبة إلى الرجل "كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج (فصوص 218/1) فلا قيمة للطبيعة من غير الأمر الإلهي، وشاء الحق أن يكون أمره نافذاً من خلال الطبيعة، وكذلك المرأة بالنسبة إلى الرجل يكمل كل منهما الآخر في تحقيق الإنسانية الكامنة فيهما معاً بالقوة في أصل النشأة.

فالنكاح هو اتحاد عنصرين لإنتاج ثالث في عالم العناصر، وهو في عالم الأرواح التوجه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها بالأمر، وهو في عالم المعاني توليد النتائج من المقدمات.. فالمرأة بذلك هي محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الموجودات. فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون. (الفتوحات 90/3)، ورجل بلا امرأة لا يكون، وامرأة بلا رجل لا تكون في مستوى أصل الخلق.

6-الصورة:

إن المشابهة بين المرأة والطبيعة تقود ابن عربي إلى تفسير قوله تعالى "وللرجال عليهن درجة" البقرة /228. وهو تفسير يعيد إلى الأذهان مرة ثانية تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة، لأن كلا منهما مظهر الصلة بين الأصل وفرعه. فالمرأة أقل درجة من الرجل، إلا أن هذه الدرجة ليست من جهة الإنسانية التي هي حقيقة جامعة للرجل والمرأة. فالدرجة إنما جاءت من العلاقة بين الأصل والفرع، أو بين الفاعل والمنفعل. فقد خلق الله آدم على صورته، فنزل عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه كما تقدم الرجل على المرأة التي خلقها الله من الرجل وعلى صورته، فنزلت عنه درجة مع أنها على صورته. وكذلك تقدم الله على الطبيعة التي صدر عنها آدم في النشأة العنصرية كما تقدم الرجل على المرأة من حيث النشأة العنصرية. (فصوص 219/1) فالخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق في ذاته، والمرأة الظاهرة بصورة الرجل أقل درجة من الرجل من حيث النشأة.

وإذا كان الحقُ غنياً عن الخلق فإن الرجل مع تقدمه على المرأة بحاجة إليها، وهي بحاجة إليه، يحنُ إليها وتحنّ إليه، وكل منهما يجد كمال وجوده في الآخر. وفي ابتعاده عنه نقصه وفي قربه منه

كمالهُ. ولعل ابن عربي أدرك ما قد يقع في الذهن من مفارقة في المشابهة فقال بعد حديثه ذلك: "فتميزت الأعيانُ بالمراتب فأعطى كُلَّ ذي حق حقَّه كُلُ عارف" (فصوص 219/1). يقول أبو العلا عفيفي: "قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله، الواقف على أسرار حقيقة الوجود، يعطي كلا من الحق والخلق حقه، ويميز بينهما.. أي يميز بين ماله وجوب الوجود والغني المطلق عن العالمين، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق. وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطي كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق، أي يدرك في كل موجود أنه حق وخلق معاً: حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته" (فصوص 334/2).

7-التأنيث في الوجود

وأخيراً فإن ابن عربي يختم صورة المرأة في فكره بتقرير حقيقة كونية لغوية تغلق دائرة وجود المرأة لتتصل ببداية خلق الوجود، وهي أهمية التأنيث في أصل الخلق من حيث المعاني. فقد قدم الرسول صلى الله عليه وسلم النساء على الطيب وقرة العين فجعل مذكراً بين مؤنثين كهو في وجوده. فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين كآدم بين الذات الموجود عنها وبين حواء الموجودة عنه (فصوص 220/1).

فالتأنيث في الوجود هو الأصل من حيث المعاني فهو أصل كل شيء والعلة في وجود كل شيء. فأصل الوجود الذات الإلهية، والظاهر في الوجود الصفات الإلهية، وما أظهر الوجود هي القدرة الإلهية أو الإرادة الإلهية. والله أخيراً وأولاً هو علة الوجود وحقيقته (فصوص 220/1)

خاتمة

إن ما تقدم لا يعدو أن يكون عرضا سريعاً لأهم الأفكار التي وجدناها عند ابن عربي عن المرأة. وهي أفكار تقدم صورة المرأة في حقيقتها الأزلية الإلهية في مقابل الرجل في صورته الأزلية الإلهية. فالمرأة صورة الرجل يرى فيها كمال ذاته، وهي أتم وأكمل مجلى للحق يعرف فيها الرجل ربه، وهي مشابهة له في أصل الخلق من جهة كونهما الإنسان الذي صوره الحق على صورته وجعل منه مجلى له، فهي من هذه الناحية مساوية للرجل. وهي أيضاً رمز الوجود وحقيقته لأنها واجبة لتحقيق معنى الرجل بإيجاد ولد له على صورته يخلفه. وهي أخيراً رمز المحبة الإلهية فيها تتجلى هذه المحبة ومنها تبدأ ثلاثية الحق والرجل والمرأة.

ويمكننا في نهاية البحث أن نصوغ ما تقدم في ثلاثة ثوابت تسود في كلام ابن عربي على المرأة:

1-الثابت الأول يقرر أن علاقة الرجل بالمرأة مشابهة لعلاقة الحق بالخلق.

2-والثابت الثاني يقرر أن المحبة بين الرجل والمرأة مشابهة للمحبة بين الحق والخلق.

3-أمـا الثابت الثالث فيقرر أن الخلق مجلى لله عز وجل وأن المرأة مجلى للرجل في بحثه عن الله فيه.

ويجـد السـؤال الذي طرح في بداية البحث جوابه. إلا أن ابتعاد الرجل والمرأة /الإنسان/ عن الـذات الأولى التي صدرا عنها أنساهما جوهرهما وأصل العلاقة بينهما وجعل منهما عرضاً يعيش خاضـعاً لقوانين النشأة العنصرية، فأصبحت المرأة اليوم وفي كثير من أنحاء العالم ولا سيما الغربي منه، تعامل معاملة القرود كما يقول مصطفى محمود في كتابه عصر القرود. ويضيف في ص-54 "ولتجد امرأة كخديجة لا بد أن تكون رجلاً كمحمد" صلى الله عليه وسلم.

□□□

الموشحات العربيّة الأكبريّة

بين المشرق والمغرب

د. عمر موسى باشا

-نشأة الموشحات المشرقية
-تطوّر الموشحات المغربيّة.
-ظهور الموشحات الصوفية
-موشحات ابن عربي بين المشرق والمغرب
-الموشحات في بلاد الشام
-انتشار الموشحات الشامية

قد تحدّثت عن الشيخ الأكبر محمد بن علي بن محمد العربيّ، الحاتميّ، الطائيّ، الأندلسيّ قبل أكثر من أربعين عاماً، وتوقفت مطوّلاً بشكل خاص في كتابي (الأدب في بلاد الشام) عند الموشحات المشرقية عامة، وموشحات ابن عربي خاصة، ونعتها بالموشحات العربيّة الأكبريّة خاصةً، لقبا ونسباً. ولا بدّ لي من ذكر الملاحظتين التاليتين:

الأولى: أن جدّه الأعلى (العربي)، وقد اشتهر باسم جدّه هذا، وقد جرّد من (أل) التعريف، فنعت بـ (ابن عربي)، ذلك أصبح أشهر من أن يعرّف، وهو الشيخ الأكبر، ومن هذا المنطلق نعتنا موشحاته بـ (العربية الأكبرية).

الثانية: هي هذه المنزلة الكبرى التي عُرِفَ بها في بلاد الشام، وقد اتخذها دار مقام، ولا سيّما حين "أنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، كما أريق دمُ الحلاج وأشباهه وحبس"[1]، وهكذا نجا من الموت بشفاعة علي بن فتح البجائي.

يضاف إلى ذلك أن العادة جرت حتى اليوم عند أهل دمشق أنهم يتبركون بمقامه حين يشيّعون

[1] الزركلي: الأعلام، 7/170-171.

الميت قبيل دفنه بالطواف به قبل الدفن وهذا كله يؤكد لنا ما حظي به الشيخ الأكبر من منزلة كبرى في بلاد الشام.

نشأة الموشحات المشرقية

المعروف لدى النقاد ومؤرخي الأدب أن الموشحات قد ظهرت في الأندلس والمغرب، ثم انتقلت إلى المشرق كما هو معروف، بيْد أنّ النصوص التراثية الجاهلية، والإسلامية تخالف هذا التوجه، وتؤكد بما لا يدع مجالاً لأي شك أن ظهورها مرتبط بظهور الشعر نفسه، أو ظهورها سابق ذلك، وكان في المشرق، لا في المغرب، وأنها كانت في الأصل أناشيد شعبية دينية، وكان الناس ينشدونها منذ الجاهلية الأولى، وحين ظهر الإسلام، وانتشرت الدعوة في الجزيرة العربية.

يؤكد ما نذهب إليه بعض الأخبار الواردة في السيرة النبوية، وهي كثيرة، ولا سيّما هذه المقطعات الشعرية المزدوجة التي كانت تنشد في المحافل مقرونة بالدفوف وهي كثيرة..

يؤكد ما نذهب إليه أيضاً هذا الخبر الهام الذي أورده الهاشمي [2] فقد ذكر "أن أصل الموشحات أغانٍ، وأول من قالها أولاد (النجار الحجازيّ)، وهم متوجّهون إلى المدينة المنوّرة، يستقبلون صاحب الشريعة الإسلامية، صلى الله عليه وسلم، وبأيديهم الدفوف، وأول ما قالوا:

أشرقت أنوارُ أحمدْ   واختفت منها البدورْ

يا محمّد، يا محمّدْ   أنتَ نورٌ فوق نور"

وأمثال هذه المقطوعة كثيرة في السيرة، وسوف نفصّلها في مقالة في المستقبل.

ومن المعروف والملاحظ أنّ هذا المطلع الغنائي تستتبعه الأدوار من خلال التكرار والترديد الغنائي في باب السماع الجماعيّ.[3]

وهذا أول موشح مشرقيّ في عصر النبوّة، وهو مرحلة من تطور هذا الفن في الجاهلية والإسلام، ولا سيّما أن إنشاده الجماعيّ كان مصحوباً بموسيقى الدفوف وغناء المنشدين، وهذا الخبر المأثور والمؤكد يوضح أن الموشحات فنّ شعري، حجازي المنشأ، وهو معروف في الجزيرة العربية منذ الجاهلية، وأنه ذو طابع ديني محض في الجاهلية والإسلام.

ولا بد لنا من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء المنشدين كانوا من الأنصار، وينتسبون إلى أولاد النجار الحجازي، والمعروف أن جدهم الأعلى النجار هو "تيم اللات بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج الأزديّ، من قحطان جدّ جاهلي كان يعرف بـ (النجار)، بنوه (بنو النجار)، وهم بطون وأفخاذ

(2) أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشميّ، أديب مصري كان يعمل في التربية والتعليم، وهو من تلامذة الشيخ محمد عبده، وهو من أهل القاهرة من مؤلفاته: (أسلوب الحكيم)، و(جواهر الأدب)، و(جواهر البلاغة) و(المختار من الأحاديث النبوية)، وميزان الذهب في صناعة شعر العرب) (متوفّي سنة 136هـ /1944م) الزركلي: الأعلام.

(3) ميزان الذهب في صناعة شعر العرب "الطبعة الرابعة عشرة" ص156.

كثيرة" [4].

هــذا كـلّه يؤكد أن الموشحات الأندلسية حجازية الأصل وذات طابع مشرقي، وقد اتخذت، كما رأيــنا، طابعــاً ديــنياً فــي عهد سيد الأنبياء والمرسلين، محمد صلى الله عليه وسلم، ثم انتقلت إلى المغــرب فبــلغت قمة نضجها الفني في الأندلس، ثم عادت إلى المشرق، ومن هذا المنطلق كان ابن عربي في موشحاته بين مغربه ومشرقه، وهو قدوة القائلين بوحدة الوجود كما يقول الذهبي.

ولا بــد لــنا من العودة قليلاً إلى الماضي التوشيحيّ فثمة تيار أدبي "استمدّ أصوله من المشرق والمغــرب على السواء، بالإضافة إلى المصادر المحلية المؤثرة. أمّا المشرق فأمره معروف، إذ إن بغــداد كــانت حاضرة العالم الإسلامي ومركز الخلافة العباسية، وكانت قبلة العلماء ومهوى الفئات الأعجمية من سائر الأمصار"[5].

وأمــا المغــرب فأمره هام، فإن كانت (بضاعتنا ردّت إلينا) كما قال ابن عبّاد عندما اطّلع على العقــد الفريد لابن عبد ربّه، فممّا لا شك فيه أنّ هذه البضاعة التقليدية حملت إلينا مع أصحابها بعض هذه الفنون الشعرية، وأطلعت المشارقة على أنماط وأساليب جديدة في التعبير.

لقــي هــذا الاتجاه مقاومة عنيفة في صراعه مع اللغة الفصحى، وأهمله المؤلفون القدماء، لأنه خرج عن طوق الأساليب الفصيحة الموروثة، وقد وضح هذا الأمر الهام صاحب المعجب في حديثه عــن ابــن زهــر بعــد أن تمثل ببعض شعره فقال: "وأما الموشحات خاصة فهو الإمام المقدم فيها وطريقــته هي الغاية القصوى التي يجري كل من بعده إليها، هو آخر المجيدين في صناعتها، ولولا أن العــادة لــم تجــر بإيــراد الموشحات في الكتب المجلدة والمخلدة لأوردت له بعض ما بقي على خاطري من ذلك"[6].

وصلتنا الموشحات وغيرها من الفنون الشعرية من المشرق والمغرب على السواء فمن المشرق جاءنا الرباعي والمواليا، ومن المغرب جاءتنا الموشحات والأزجال، وهذه الفنون الأربعة التي أشرنا إليها هي أهم ما انتشر في بلاد الشام وغيرها في هذا العصر.

تطور الموشحات المغربية

ظهــرت الموشــحات في الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري، وقد ذكر ابن بسام أن "أول مــن صــنع أوزان هــذه الموشــحات بأفقــنا واخترع طريقتها فيما بلغني محمود بن حمود القبري الضــرير[7]، وكــان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المستعملة، يأخذ

---

(4) الزركلي: الأعلام: 78/2.

(5) انظر كتابنا (الأدب في بلاد الشام- عصور الزنكيين والأيوبيين والمماليك ص600

(6) التميمي: المعجب 56

(7) رجح أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني اسم (محمود) كما جاء في بعض نسخ الذخيرة، وكما أيده نقل ابن خاتمة في أزهار الرياض 2/ 252.

اللفظ العامي أو العجمي ويسميه المركز، ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيها، ولا أغصان"[8].

تباينت الآراء حول نشأة الموشح "فيذهب البعض إلى أن أصل الموشح أندلسي محلي، ويذهب البعض الآخر إلى أنه جليقي، ويذهب نفر ثالث إلى أن أصله البعيد روماني (Romanica)، بل قال بعضهم: إن الموشحات أتت الأندلس من بغداد، وأن أصلها يلتمس في الرباعيات العربية الفارسية، وأخيراً حاول ميلياس فيليكروسا (Milios Vilicrosa) أن يجد علاقة ما بين الموشحة والزجل من ناحية، والفن الشعري العبري المعروف بالبزمون (pizmon) والتسبيحات اللاتينية التي يرددها جمهور المصلين عقب كل فقرة من فقرات الترتيل الديني (Respons Aria Latino)، وهي في الغالب آيات من الكتاب المقدس"[9].

أثبتت الدراسات القيمة التي قام بها أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني بما لا يدع مجالاً لأي شك أن ظهورها كان متصلاً بالغناء، مرتبطاً بالأغاني الشعبية[10]. وفي معرض ذكره الأغاني الشعبية تحدث عنها بالتفصيل، وذكر أنها قديمة العهد، وأن الحياة الاجتماعية بمناسباتها المفرحة والمحزنة، قد حتمت التعبير الجمالي الذي يستعين بالآلة الموسيقية وبالتنغيم اللفظي، فاصطنع فن يجمع بين هذين الجانبين، الموسيقى واللغة، وهو ما نصطلح على تسميته بالأغنية الشعبية[11].

والمعروف أنه نشأت في الأندلس نهضة غنائية سبقت ظهور هذا الفن على يد زرياب الذي قدم من المشرق، وكان له الفضل الكبير في إدخال كثير من التحسين على أساليب الغناء وتطوير الآلات الموسيقية.

وضح ذلك أستاذي الكبير الدكتور عبد العزيز الأهواني، فذكر أن الخرجات عامة لها مصدر شعبي، يتمثل في أغان تنشدها النساء في البيوت، فيأخذ الوشاحون مطالعها ويقلدونها. وجدير بالذكر أن أهالي الأندلس تأثروا بالأغاني العامية التي عرفت قبيل الفتح وخلاله، كما أن شعراء التروبادور كانوا معروفين، وكانوا ينشدون قصائدهم المسماة (Ballades)، أو الأغاني الوجدانية (Chansons Courtoises)، وقد لوحظ أن أسلوب هذه القصائد يشبه بعض الشبه أسلوب الموشحات.

لا شك أن الموشحات تأثرت بهذه الأغاني الشعبية التي لم تكن عربية تماماً، وقد أشار إلى ذلك أستاذي، ونوه بأهمية وجود الخرجات الأعجمية، وذكر بعض ما أورده منها أن شعراً إسبانياً عامياً

---

[8] ابن بسام: الذخيرة: ق1- 221/1
وهم آنخل في كتابه (تاريخ الفكر الأندلسي) ص153: فذكر نص ابن بسام المذكور وأورد فيه اسم مقدم بن معافى، ولعله أراد أن يصوب النص كما أورده ابن خلدون في مقدمته التي ذكر فيها أن المذكور أول من اخترعها. ولوحظ أيضاً أن الدكتور جودت الركابي في كتابه (تاريخ الأدب الأندلسي) حاول التوفيق بين رواية ابن بسام ورواية ابن خلدون، فذكر أن تحريفاً قد طرأ على الاسم الثاني، وحولت كلمة (القبري) إلى (الفريري) واعتقد أن مقدم بن معافى هو نفسه حمود القبري، لكن التحريف في النسبة لا يكفي وحده لمثل هذا الاعتقاد الجازم في تشابه الاسمين.

[9] آنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي 154-155

[10] الأهواني: الزجل الأندلسي 3- وابن سناء الملك 176

[11] الأهواني: الزجل في الأندلس 3

كان موجوداً في الأندلس، وأنه كان معروفاً مفهوماً لدى عدد من نقاد الشعر العربي في تلك العصور[12] .

نستطيع القول: إنه توجد لهجة عامية أعجمية تأثر بها الشعر الإسباني الشعبي، واستمدت منها الموشحات كثيراً من الخرجات والتعابير، وقد أدت الأبحاث التي قام بها الأستاذ خليان ريبيرا للاعتقاد أن أهل الأندلس الإسلامي كانوا يستعملون العربية الفصحى كلغة رسمية في المدارس، ويكتبون بها الوثائق وما إليها، أما في شؤونهم اليومية وأحاديثهم فيما بين بعضهم وبعض فكانوا يستعملون لهجة من اللاتينية الدارجة أو العجمية (El- Romance)[13].

انتشرت الموشحات في الأندلس بعد أن لقيت الاستحسان والقبول، وحاول الشعراء في القرن الرابع الهجري أن يبلغوا بها مستواها الفني اللائق، وكانت محاولاتهم خلال هذا القرن تتعثر، وتلقى بعض المقاومة، حتى جاء عبادة بن ماء السماء، فكان "شيخ الصناعة وإمام الجماعة، سلك إلى الشعر مسلكاً سهلاً، فقالت له غرائبه: مرحباً وأهلاً"[14].

يظهر أن هذا الفن الشعري الجديد لم ينتقل إلى المشرق إلا بعد بلوغه مرحلة نضجه الفني، لكن طلائعه تسربت مع القادمين من المغرب، فعرف في العصر الفاطمي[15]، ويعتقد أن الأدباء والمتصوفة والفقهاء حملوا معهم دواوين الوشاحين المشهورين.

وجدير بالذكر أن القاضي السعيد ابن سناء الملك كان الانطلاقة الحقيقية لفن الموشحات في مشرق العالم الإسلامي، فلقد حاول دراسة هذا الفن وتوضيح مسالكه وتذليله أمام المعجبين به، ولم يكتف بذلك وإنما أورد لهم نماذج من الموشحات الأندلسية المشهورة، وشفعها بموشحات أخرى من نظمه، وحاول أن يتفوق فيها على الأندلسيين أنفسهم، فيزيد في عدد الفقرات أو الأجزاء التي تتألف منها الأقفال، وأوصل بعضها إلى أحد عشر قفلاً[16].

درس أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني موشحات ابن سناء الملك وتبين له من خلال بحثها أن "الأصول الفنية والمعنوية التي رجع إليها الشاعر حين كان ينظم قصائده هي التي رجع إليها في نظم موشحاته"[17].

شهدت بلاد الشام خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ازدهاراً كبيراً في نظم الموشحات، وقد أرخ صلاح الدين الصفدي أسماء المشهورين في كتابه (توشيع التوشيح)[18] بمصر والشام، وممن ذكرهم "من شعراء الشام: السراج عمر بن مسعود الكناني الحلبي، المعروف بالمحار، والشيخ

---

(12) الأهواني: الزجل في الأندلس 50-51

(13) آنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي 142

(14) ابن بسام: الذخيرة ق1/2/1

(15) الدكتور محمد كامل حسين: دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين 114

(16) ابن سناء الملك: دار الطراز 39

(17) الأهواني: ابن سناء الملك 211

(18) أول العناوين التي أعدها ابن سناء الملك لكتابه (دار الطراز)، وكان من حظ الصفدي فيما بعد. ينظر في الكتاب المذكور 38

صدر الدين محمد بن الوكيل، وأحمد بن حسن الموصلي، وهو من المكثرين[19]" والغريب أن الصفدي لم يشر البتة إلى أصحاب الموشحات من المتصوفة، وخاصة منهم شيخهم الأكبر محيي الدين بن عربي وكان لهم فضل كبير على هذا الفن في بلاد المشرق كلها.

ظهور الموشحات الصوفية

لا شك أن ابن سناء الملك قد أسهم بقسط وافر في نقل الموشحات إلى بلاد المشرق، ولا شك أيضاً أن كتابه (دار الطراز) كن بحق التجربة العملية التي فتحت المجال واسعاً أمام الشعراء في هذا العصر، وهكذا انتشرت في مصر على شكل واسع، وكانت من قبل ضمن نطاق محدود.

أما في بلاد الشام فيظهر أن الأمر على غير ما رأينا، إذ إن الشعراء اقتبسوا هذا الفن أيضاً، لكنه كان مطبوعاً بطابع صوفي في بادئ أمره، إذ إن محيي الدين بن عربي الذي عاصر ابن سناء الملك قد ساعد كثيراً على إدخال الموشحات إلى بلاد الشام ونشرها بشكل أوسع جداً بين جماعة الصوفية الفقراء، والفئات الشعبية. ويكفي أن نشير إلى أن ديوانه الذي وضعه في أواخر حياته بعد استقراره وإقامته في دمشق، يحتوي على ست عشرة موشحة، وهي تعادل بالضبط نصف موشحات ابن سناء الملك إلا قليلاً.

إن انتشار التصوف في بلاد الشام بشكله الواسع ساعد كثيراً على رواج هذا الفن الشعبي الجديد كما هو الحال في مصر، وقد أشار إلى ذلك أستاذي فذكر أن "عصر ابن سناء الملك قد عرف المتصوفة الذي ينظمون معانيهم الصوفية في الموشحات"[20]. تعرض بعد ذلك للموشحات الزهدية عند ابن سناء الملك، ووقف عند المكفر منها، ونوه خلال ذلك بموشحات ابن عربي، وذكر أنها "تجنح إلى السهولة واليسر والبعد عن التكلف والتعقيد"[21].

حاول ابن سناء الملك أن يطبع هذا الفن بأساليب المشارقة، بيد أن ابن عربي الأندلسي الذي ثقف هذا الفن في مرابع طفولته وصباه وشبابه، كان أكثر توفيقاً من سابقه في هذا المضمار، ومن حقه علينا أن نقف عند موشحاته لنبين خصائصها المميزة، ونذكر قيمتها الفنية في شعر هذا العصر، وأثرها في نشوء الموشحات المدحية والغزلية عند السراج المحار وسائر وشاحي بلاد الشام.

موشحات ابن عربي بين المشرق والمغرب

المعروف أن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي قد استقر بعد خروجه من الأندلس وتطوافه الطويل في بلاد الشام، في المرحلة الأخيرة من حياته، وذلك في بعض العقود الأربعة الأوائل من القرن السابع الهجري.

---

(19) مخطوط الأسكوريال رقم 138، نقلاً من هامش كتاب ابن سناء الملك للدكتور عبد العزيز الأهواني 192

(20) الأهواني: ابن سناء الملك 196

(21) المصدر السابق 199

ألف المتصوف المذكور في هذه الفترة (الديوان الأكبر) سنة 629هـ وهو ثاني ديوان له. وجدير بالذكر أن ديوانه الأول (ترجمان الأشواق) وضعه في مكة سنة 598 بعد أن توثقت علاقته بأسرة أبي خاشة، أمام مقام إبراهيم، وتعلق بحب ابنته الحسناء نظام[22].

يحتوي ديوانه الأكبر على ست عشرة موشحة وزجل واحد، وقد نوّه أستاذي عبد العزيز الأهواني بأهمية موشحاته فذكر أن بعضها "توغل في المعاني الصوفية، وتستخدم من الألفاظ والتراكيب ما لا يستطيع فهمه إلا من عرفوا مذهب ذلك الصوفي في وحدة الوجود، وقد ترق وتخف ويكثر فيها الغزل الذي يحتمل الرمز والتوجيه بحيث تصبح قريبة من كل نفس"[23].

أما النوع الأول من هذه الموشحات فنعثر فيه على الطابع الشخصي لابن عربي في فنه، ونستطيع القول إنه كان الرائد الأول في المشرق والمغرب على السواء، فهو الذي وجهها وجهتها الصوفية، ووشحها بالمعاني الرمزية، وبذلك أدى خدمة كبيرة لجماهير الفقراء الذين يلحنونها وينشدونها في حلقاتهم الخاصة، ويتخذونها سبيلاً يصلهم بالعالم العلوي بعد أن يتجردوا من أدران العالم الدنيوي، ويعوجوا بأرواحهم على السموات العلا ليتحدوا بالذات الإلهية، وذلك بالفناء فيها. نقرأ هذه المعاني في موشحه ذي الرأس:

اطو إلى المهيمن الطُّرقا   عساك يوماً نحوها ترقى

غريزةُ الإنسان قد ذلَّتْ
عساكر الأحوال قد حلَّتْ
أهلَّةُ الأسرار قد جلَّتْ

وصيّرتْ قلبي لها شرقا   وأضلعي لبدرنا أفقا

اخرُقْ سفينَ الحسّ يا نائمْ
واقتُلْ غلاماً إنّك الحاكمْ
ولا تكنْ للحائط الهادمْ

وافتُقْ سموات العلا فتقا   وارتُقْ أراضي جسمها رتقا

سفينةُ الإحساس اخرُقْها
وعروةُ الشيطان أوثقْها
وصورةُ الإنسان أطلقْها

وهِمْ في ذاته عشقا   وناده: رفقاً بها رفقا

---

(22) أنخل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي 374

(23) الأهواني: ابن سناء الملك 197

خـليفة الـرحمن قـد جـلاّ
عـن أن يرى بالسجن قد حلاّ
أو مدبـــراً عـــنه إذا ولى
قـد أحكـم الله بـه الخـلقا فجـلّ أن يحـول أو يشـقى
يـا سـائلي عن كنه ما أجملْ
مـنْ حبّ مولىً لم يزلْ يُحملْ
فقمْـتُ أشـدوه كمـا أنـزلْ
ألـقى الهـوى بالقـلب ما ألقى فـلا تسـلْ عن كنه ما ألقى[24]

كما نطلع على المعاني الصوفية ذاتها في موشح آخر مشهور مطلعه قوله:

تـدرّعَ لاهوتـي بناسـوتي وحصّـل موسـى اليمّ تابوتي
فمـنْ قـال عنّي: إنني العبدُ
وقـد صـحّ أني الملك الفردْ
فـربّ عـليم غرّه الجحْدُ(25)

يصـرح فـي هذه الموشحة أيضاً عن وحدة الوجود وعن فنائه واتحاده في الذات الإلهية، وقد وفق في إبراز هذه المعاني في موشحاته أكثر منه في شعره.

وأمـا الـنوع الثاني منها فقد عبر فيه عن معانيه الصوفية بطريق غير مباشر، فاستخدم الغزل الصـوفي الرقيق الذي تستسيغه النفس الإنسانية، وتتعشق ما فيه من رمزية عجيبة ورقة مستساغة، وموسـيقى مطـربة. يضاف إلى ذلك أن هذا الغزل المصعد يعتمد على ينبوع ثر من عشق حقيقي؛ صـعده إلى الحـب الإلهـي. ويظهر أن حب نظام، ابنة إمام مقام إبراهيم، قد زاد من لوعة الشاعر وأضـفى عـلى موشـحاته العذوبـة، وهـذا يدفعني للقول: إن كل ما في ديوانه الأكبر بما فيه من موشـحات اسـتمد وحـي غزلـه من ابنة الإمام الحسناء المكية نظام. ولا ضير في ذلك لأن عشق الجمال في مذهب المتصوفة مباح، إذ إنه قبس من نور الله، وهو كما يقول الشرف الأنصاري: سحر إلهـي. فـلا غـرابة إن رأينا الشاعر يستهل مطلع موشحة له باسم ديوانه الأول الذي خلد في ذكر نظام:

تـرجمان الأشـواق عرّفـني بالكـريم الخـلاق

(24) ديوان ابن عربي 213
(25) المصدر السابق 389

للإلـــــــه الحـــــــقّ
همَّــــتي فــــي السَّــبَق
بخيـــــــول الصّـــــــدق(26)

اتخــذ الشاعر حب نظام تكأة له في عشقه الإلهي، واستوحى من جمالها الإنساني معاني الجمال الإلهي، لأنه يعتقد أنه فيض من جماله الخالد، وعشقه هذا الجمال إنما هو النفحة القدسية التي تكشف أمام وجدانه أنوار الجمال الأبدي في الذات الإلهية الخالدة.

وجديــر بالذكــر والملاحظـــة هنا أن هذا النوع من موشحاته بعضه مبتكر في معانيه، وبعضه الآخــر عـــارض به بعض الموشحات الأندلسية المشهورة التي حفظها أيام صباه في أندلسه، وحملها معه إلى بلاد الشام، نذكر من النوع الأول موشحه الأقرع الذي يقول فيه:

مُــتيَّمٌ بالجمـــال قــد شـــغفا
قــد امــتطى السُّــهد فيــه والأسفا
حــتى إذا مـــا انــتهى له وقفـــا
يشــكو الجــوى والسّهادَ والخَبَلا ودمعُــه فــوق خــدّه انهمــلا سالا
يــا حســنَه والظــلام قــد نــزلا
يتــلو كــتاب الحــبيب مُبتهلا
ودمعُـــــه لا يـــــزال مـــــنهملا
حــتى إذا مــا صــباحُه اتصــلا بــليله والظــلام قــد رحَــلا (مالا)
لا عــذر فــي عذابــي يــا كــبدي
إذا لقيــت الحــبيب فــي الْخُــلَد
وأنـــت تشــكو صــبابة الكمـــد
ولــم تذوبــي شــوقاً إليـــه ولا وكــلّ مَــنْ ذاب فيــه إذ وصلا غالا
عجبــت مــنْ لوعــتي ومن كمدي
ومــنْ عــنادي ومــن قُــوى جَلدي
ومَــنْ بــه قــد شــغفت في خلدي
فصِــلْ بــه يــا فــؤاد إنْ وصــلا فكلّ من بالمهيمنِ (27) اتصالا صالا

(26) المصدر السابق 446
(27) المهيمن: من أسماء الله تعالى، بمعنى المؤمن من آمن غيره من الخوف وهو مؤأمن بهمزتين: قلبت الهمزة الثانية ياء ثم الأولى هاء أو بمعنى الأمين أو المؤتمن أو الشاهد.

إن كـــان لا بُــدّ بيــنه المحــتومْ
حســبي اتصــال العــلوم بالمعــلومْ
فاســتمعوا جيــرتي شــدا المحروم
أودعـــني يـــوم بيـــنه خـــبَلا   لا صــبر لـــي بعــده وقد رحلا لالا

أمـا النوع الثاني من موشحاته فهي التي قلد بها معارضاً بعض الموشحات الأندلسية المشهورة التي حملها معه من الأندلس، وكانت معروفة في المشرق من قبل. أشار أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني إلى اثنتين منها، أولاهما الموشحة التي مطلعها قوله:

عـــندما لاح لعيـــني المــتّكا   ذُبــت شــوقاً لــلذي كـــان معي(28)

وقد عارض بها ابن زهر في موشحته المشهورة:

أيهـــا الســـاقي إليكَ المشتكى   قـــد دعونـــاك وإنْ لـــم تســـمع

وثانيتهما الموشحة التي مطلعها قوله:

ســــرائرُ الأعيـــانْ لاحــتْ عـــلى الأكـــوانْ للــــــــناظرين
والعاشـــق الغيـــرانْ مِـــنْ ذاك فـــي بحـــرانْ(30) يهـــدي الأنيـــن(29)

عارض الشاعر في هذه الموشحة ابن بقي في موشحته المشهورة، ومطلعها:

بـــالله يـــا جـــنّانْ اجتـــنْ مـــن البســـتانْ الياســــــــمين
وخـــلِّ ذا الـــريحان بحـــرمة الـــرحمنْ للعاشـــــــقين

وجديـر بالذكـــر أن ابن عربي جعل مطلعي الموشحين اللذين عارضهما خرجتين في موشحيه المذكوريـــن آنفـــاً، بيد أنه غير فيهما بعض التغيير لتلائم معانيه الصوفية الرمزية، ومهد لهما. ففي ختام موشحه الأول قوله:

أيها الساقي اسقني لا تأتَلِ(31)
فـــلقد أتعـــبَ فكـــري عَذَلـــي
ولقـــد أنشـــده مـــا قيـــل لي:
أيّهـــا الســـاقي إليـــكَ المشـــتكى   ضاعت الشكوى إذا لم تنفع(32)

(28) ديوان ابن عربي 392-393
(29) المصدر السابق 85
(30) بحران: في اللسان أن الأطباء يسمون التغير الذي يحدث للعليل دفعة في الأمراض الحادة بحراناً، ويقولون: هذا يوم بحران: ويوم باحوري على غير القياس، فكأنه منسوب إلى باحور وباحوراء مثل عاشور وعاشوراء، وهو شدة الحر في تموز، وجميع ذلك مولد.
(31) ألا وألى وائتلى في الأمر: قصر وأبطأ، يقال: لم يأل جهداً.
(32) ديوان ابن عربي 93

وفي ختام موشحه الثاني قوله:

وغلت في بستانْ الأنس والقُرب لمكْنسهْ
فقام لي الريحانْ يختال من عجب في سندسِهْ
أنا هو يا إنسانْ مطيَّب الصبّ في مجلسهْ
جنّان يا جنّانْ اجن من البستانْ الياسمين
وحلِّل الريحانْ بحرمةِ الرحمنْ للعاشقين(33)

ثمة موشحة ثالثة في ديوانه، ومطلعها:

حقائق القربِ رؤيةُ المَلك
وهو حجاب المهيمن المَلك
إذا انجلى عنك غيهبُ النفس
وهبَّ عرفٌ من روضِه القدسي
فأنت ألحانْ بلا لحن
على الأوثانْ ولم تثن(34)

عارض بها ابن بقي، الوشاح الأندلسي، في موشحته التي مطلعها:

الحبّ يجنيك لذة العذل
واللومُ فيكَ أحلى من القُبَل
وإن لو كانْ جَدٌّ يُغني
كان الإحسانْ مِن الحسن(35)

استخدم ابن عربي خرجة ابن بقي نفسها في المقطوعة الأخيرة من موشحه فقال:

يا عودَ الزّانْ قُم ساعدني
طاب الزّمانْ لِمَن يجني(36)

جمع ابن عربي في موشحاته بين المعاني الرمزية المغرقة في صوفيتها، والأوزان الموسيقية الراقصة، فأخرجها بأسلوب عذب رقيق جمع بين جمال الطبيعة الشامية، والطبيعة الأندلسية في تقليده وتجديده. يضاف إلى ذلك غزل صوفي رقيق الحواشي يستمد معينه من عشق حقيقي مصعد،

(33) المصدر السابق 86
(34) المصدر السابق 210
(35) ابن سناء: دار الطراز 81
(36) ديوان ابن عربي 211

فيضفي عليه طابعاً رمزياً فريداً قل أن نجد له نظيراً في أدبنا العربي. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن ابن عربي وفق في موشحاته أكثر منه في شعره، لكنه لم يكن ليتقيد تماماً بما تقيد به غيره من الوشاحين الأندلسيين، فلم يجعل خرجاته عامية، كما فعل ابن سناء الملك، ولعله تسامح في هذا الشرط الواجب، وأوردها سهلة فصيحة معربة لأن "ألفاظها غزلة جداً، هزازة سحارة خلابة بينها وبين الصبابة قرابة"[37].

لم يتنافس ابن عربي كابن سناء الملك في الزيادة على ما عرف عند مشاهير الوشاحين الأندلسيين، من حيث عدد الأقفال والأبيات والفقرات. ويجب ألا ننسى أنه كان أول من أكثر في الموشحات من تضمين الآيات القرآنية، أو الإشارة إلى القصص الدينية المعروفة، أو الكلمات الدالة على بعض الآيات، كما في قوله في: (سَبِّح اسْمَ رَبِّكَ الأعلى)[38] [الأعلى1] (أرني أنْظُرْ إليك)[39] [الأعراف 143] و(مطلعِ الفَجْرِ)[40] [القدر 5] و(الشفعِ والوَتْرِ)[41] [الفجر3] و (لَمْ يكنِ)[42] [البينة 1 ومواضع أخرى] و(فالقِ الإصْباحِ)[43] [الأنعام 96].

وقد يقتضيه الأمر في بعض الأحيان تغيير نص الآية كما في قوله: "النصر والفتح" [44] و"عند ذي حجر" [45] .. كما كان يستخدم أسماء السور القرآنية، من ذلك قوله: "في النجم"[46] و"في الطور" [47] و"في سورة القدر"[48].

لا نشك أن هذا التضمين الكلي والجزئي، والكامل المعدل لآيات القرآن وسوره كان بحق عاملاً من عوامل الرمزية الصوفية في موشحاته، إذ إنها توجد فيها رقة الديباجة ورشاقة الألفاظ وموسيقى الوزن الراقص.

الموشحات في بلاد الشام

اتضح مما تقدم معنا أن التصوف في بلاد الشام كان له أثره البين في انتشار فن التوشيح على نطاق واسع في الأوساط الأدبية،فأقبل عليه الناس بعد أن استمعوا إليه وعرفوه من خلال الأناشيد

(37) ابن سناء الملك: دار الطراز 31
(38) ديوان ابن عربي 87
(39) المصدر السابق 414
(40) المصدر السابق 313
(41) المصدر السابق 89
(42) المصدر السابق 452
(43) المصدر السابق 414
(44) المصدر السابق 413
(45) المصدر السابق 88
(46) المصدر السابق 89
(47) المصدر السابق 88
(48) المصدر السابق 414

الدينية، وقد اجتمع لهم فيها الغزل والغناء والألحان، وهي ما تسعى إليه دوماً الفئات الشعبية المختلفة وغيرها من مجالسها الخاصة.

عـرفت الموشـحات فـي بـادئ أمرها على أفواه فقراء المتصوفة، وسمعوها من الأندلسيين الكـثيرين الذيـن يؤمون بلاد الشام كما ذكر ابن جبير، وقد أخذت عن طرق أخرى، فأحبتها العامة، وأنشـدتها في مجالس الأنس والسمر. ولا شك أن الشعراء أحبوا أن يقلدوا الموشحات كفن جديد لقي رواجـاً كـثيراً لدى العامة والخاصة، فعمدوا إلى التعبير عن أغراضهم الخاصة بهم، بالإضافة إلى المعاني والأغراض الأصلية التي وضع من أجلها.

يـبدو لي أن القرن السادس لم يشهد محاولات ناجحة في بلاد الشام، حتى إذا شارف هذا القرن عـلى الانتهاء رأينا ابن سناء الملك يبسط في مصر أمام الشعراء أساليب هذا الفن، ورأينا ابن عربي من بعده يبسط في بلاد الشام أمام الشعراء نماذج من الموشحات، ويلفت أنظارهم إلى مواطن الجمال في التعبير الصادق عن النفس والوجدان بعيداً عن مغريات الحياة.

انتشـرت الموشـحات ببلاد الشام في القرن السابع الهجري، ومن أقدم ما وصلنا منها بعد ابن عـربي موشـحة نظمهـا الشهاب التلعفري في مدح الأديب شهاب الدين العمادي العزازي[49] جواباً على الموشحة التي كتبها إليه:

ليس يـروي مـا بقلبي من ظمَا   غيرُ بـرقٍ لائـحٍ مـن إضـمِ

إنْ تـبدّى لـكَ بـانُ الأجـرعِ
وأثيـلاتُ الـنقا مـن لَعْـلَعِ
يـا خليلي قـفْ عـلى الـدار معي
وتـأمّلْ كـم بهـا مـن مصـرعِ

احـترزْ واحـذرْ فـأحداقُ الدّمى   كـم أراقـتْ فـي رباها من دمِ

حـظّ قلـبيَ فـي الغـرام الوَلَـهُ
فعذولـي فيـكَ مـالي ولَـهُ
حسـبيَ الـليلُ فمـا أطولَـهُ!
لـم يـزلْ آخـرُه أوّلَـهُ

فـي هـوى أهيـفَ معسولِ اللمى   ريقـه كـم قـد شـفى من ألَمِ

سـائلي عـن أحمـدٍ مما حـوى
مـِنْ خـلالٍ هـي لـلداء دوا

(49) شهاب الدين، احمد بن عبد الملك العزازي، وكان بزازاً في قيسارية جركس في القاهرة توفي سنة 710 هـ. (ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات 2/345-351).

ماسواه وهو يا صاح سوى
ناشرٍ من كلّ فنٍ ما انطوى
بحرُ آدابٍ وفضلٍ قد طما   فاخشَ منْ تيّارهِ الملتطمِ
العاديّ الشهابُ الثاقبُ
شكرُهُ فرضٌ علينا واجبُ
فهو إذ تبلوه نعمَ الصاحبُ
سهمُه في كلّ فنٍ صائبُ
جائلٌ في حلبةِ الفضلِ كما   جالَ في يوم الوغى شهمٌ كمي
شاعرٌ أبدعَ في أشعاره
ومتى أنكرتَ قولي بسارهِ
لو جرى مهيارُ في مضماره
والخوارزميّ في آثاره
قلتُ: عودا وارجعا، مَنْ أنتما؟   ذا امرؤ القيسِ إليه ينتمي!(50)

هكذا أسهمت مصر والشام معاً في ازدهار هذا الفن الجديد، ومهما يكن من أمر فقد تطور الفن المذكور، وأخذ به شعراء كثر، نذكر منهم السراج المحار، وصدر الدين محمد بن الوكيل، وأحمد بن حسن الموصلي، ولا بد لنا من وقفة عند أولهم الذي لقبه القدماء دون غيره بصاحب الموشحات[51].

انتشار الموشحات الشامية

أكثر السراج[52] من نظم الموشحات حتى عرف بها، وقد استخدمها في المدح بعد استخدامها في الغزل. فمن غزل صوفي إلى غزل مادي، ومنه بعد ذلك إلى المدح وسائر الفنون الشعرية المشهورة التي تتلاءم مع هذا الفن المستحدث. فإذا كان ابن عربي الرائد الأول، فلا شك أن السراج المحار كان الثاني، وكان نقطة التحول، إذ كان يتنازعه أسلوبان: أسلوب ابن عربي الرقيق الرشيق، وأسلوب مدرسة العصر في التصنع البديعي، فهو في موشحاته يجمع بين تيارين:

نراه تارة يرق ويلين، وأخرى يصعب ويتعقد، وسوف نعرض لهذين الأمرين بعد بحث الغزل

(50) ابن تعري بردي: الديوان 40؛ والنجوم الزاهرة 7/255-256 وابن شاكر: فوات الوفيات 2/350-351

(51) ابن شاكر: فوات الوفيات 2/139

(52) أبو الخطاب. سراج الدين، عمر بن مسعود، الحلبي الكتاني، المعروف بالمحار وقد لقب بذلك لأنه كانت له بالمحار خصوصية. سكن هذا الوشاح حماة، ونشأ فيها ومدح ملوكها الأيوبيين، نخص بالذكر منهم المنصور الثاني، والمظفر الثالث، والأفضل والد المؤيد أبي الفداء، وأخاه بدر الدين حسنا وغيرهم. توفي بدمشق سنة 700هـ. (ابن تغري بردي: المنهل الصافي (مخطوط) 2/487؛ وابن شاكر: فوات الوفيات 2 /139).

والمدح في موشحاته.

لا شك أن الشعراء عامة اتخذوا من هذا الفن سبيلاً يعرضون فيه أغزالهم، فهم قد وجدوا فيه منطلقاً أمامهم إذا رأوا فيه طريق الإفلات منْ أسر القافية والتحرر من عبوديتها.

أعرض السراج المحار بدوره عن الشعر القريض، واتخذ هذا الفن سبيله، وسخره لأغراضه الخاصة، وكان الغزل أحدها وأهمها، لكن المعاني كانت في معظم الأحيان هي نفسها التي عرفناها في أشعار المعاصرين، بيد أن مجال التعبير عنها أرحب، وأوسع مدى. يقول في موشح له:

ترى دهرٌ مضى بكم يؤوبُ شبيبا
ويُضحي روضُ آمالي الجديبُ خصيبا
عسى صبٌ تملّكه هواه
يعاودُ جفنَ مقلته كراهُ
ويبلغ جفنَ مقلته كراهُ
ويبلغ منَ وصالكمُ مُناهُ
ويرجعُ دهرُنا عقبا جناهُ
ويجمع شملَنا حسنٌ وطيبٌ قريبا
ويصبحُ حيث أدعوه الحبيبُ مجيبا
أرى أمدَ الصدود بكم تمادى
وكم لُمْتُ الفؤادَ فما أفادا
وتأبى عبرتي إلا اطرادا
ونارُ صبابتي إلا اتّقادا
فخدّي ردّه الدمعُ السكوبُ خضيبا
وقلبي كاد أشواقاً يذوبُ لهيبا

أمّا ابن عربيّ فقد جمع الفخر من طرفيه فكان مبدعاً في شعره وموشحاته على السواء، وهذا ما يتضح في آثاره.

هكذا يتضح ممّا تقدّم معنا أن ابن عربي كان حقاً مرآة عصره، ذلك لأن موشحاته الأكبرية الصوفية كانت القطوف الشعرية الدانية لفن الموشحات، فهي تجمع بين المشرق والمغرب على السواء، ففيها رقة الموشحات المغربيّة منهجاً وغناء، وفيها دقّة الموشحات المشرقية عامة، والشامية خاصة، تصوّفاً ومضموناً وإيقاعاً. يضاف إلى ذلك كله أنّها مطبوعة بالطابع الذاتي في جلال وحدة الوجود، وجمال وحدة الشهود.

□

المصادر والمراجع

1- انخل جنثالث بالنثيا -تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور حسين مؤنس طبع مكتبة المصرية بالقاهرة 1955م

2- الأهواني (الدكتور عبد العزيز الأهواني) -الزجل في الأندلس. نشرة معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة جامعة الدول العربية -طبع مطبعة الرسالة 1957م ، -ابن سناء الملك مشكلة العقم والابتكار طبع مطبعة الأنجلو المصرية بالقاهرة سنة 1962م

3- ابن تغري بردي: (جمال الدين، أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي المتوفّي سنة 874هـ) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، طبع مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1349 هـ / 1930م

4- التميميّ (محيي الدين، أبو محمد، عبد الواحد التميمي المراكشي) ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1324هـ.

5- الزركلي (خير الدين) ، الأعلام. قاموس تراجم طبع مطبعة كوستاتوماس وشركاه بالقاهرة سنة 1373هـ / 1954م

6- حسين (المرحوم الدكتور محمد كامل حسين) ، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، طبع دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1957م

7- ابن سناء الملك (أبو القاسم، هبة الله بن جعفر بن سناء الملك المتوفى سنة 608هـ)، دار الطراز في عمل الموشحات. تحقيق المرحوم الدكتور جودة الركابي. المطبعة الكاثوليكية بيروت 1368هـ /1949م

8- ابن شاكر الكتبي (محمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة 764هـ) ، فوات الوفيات. طبع مطبعة بولاق بالقاهرة 1881م

9- ابن عربي (محيي الدين، محمد بن علي بن محمد بن العربي (المتوفى سنة 638هـ / 1240م)، ديوان ابن عربي. طبع دار الطباعة ببولاق في القاهرة سنة 1271هـ، فصوص الحكم. تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي. طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة 1365هـ /1946م.

10- موسى باشا (الدكتور عمر بن محمد علي موسى باشا) ، الأدب في بلاد الشام. عصور الزنكيين والأيوبيين والمماليك. دار الفكر بدمشق -ودار الفكر المعاصر ببيروت. الطبعة الثالثة 1409هـ / 1989م

11- الهاشمي (أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشميّ المتوفى سنة 1362هـ /1943م) ، ميزان الذهب في صناعة شعر العرب ، الطبعة الرابعة عشرة سنة 1388هـ /1968م.

□□□

موشحات ابن عربي

محمد قجة

تمهيد: حياته وعصره

يتربع *الشيخ محيي الدين بن عربي على قمة الهرم الفكري في الحضارة الإسلامية، علماً وغزارة تأليف وشمول معارف.*

ولد محمد بن علي بن عربي في مدينة "مرسية" في الأندلس، لأسرة عربية عريقة معروفة بالتقى والعلم. وانتقل مع أسرته إلى اشبيلية فدرس هنالك القرآن والحديث والفقه على يد أحد تلاميذ "ابن حزم" إمام المذهب الظاهري في الأندلس. وكان في الثامنة من عمره حين وصل إلى إشبيلية.

وكانت نشأته الأولى نشأة فتى مترف في أسرة ثرية، فقد التفت إلى الصيد ومجالس الأدب، ولم تظهر عليه أمارات الزهد والتصوف. ولكن هذه الصورة تبدلت إثر زواجه من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن الباجي. وكانت مثلاً صالحاً في التقى والصلاح والورع.

بدأ ابن عربي تتراءى له في أحلامه عذابات جهنم، وفي تلك الفترة توفي والده. وتجمعت الأسباب لديه ليسلك طريق التصوف، وهو لما يزل في اشبيلية.

كانت بلاد الأندلس وقتها تحت حكم الموحدين الذين أسسوا دولة مترامية الأطراف عاصمتها "مراكش". وقد عاصر ابن عربي ثلاثة من خلفاء هذه الدولة هم: يوسف بن عبد المؤمن، ويعقوب المنصور، ومحمد الناصر.

كان الأندلس يغلي بالصراعات السياسية ضد القوى الأوربية الآتية من الشمال مهددة الوجود العربي في الأندلس.

وفي الوقت نفسه كان الأندلس ساحة للحركات الفكرية العميقة المستنيرة، وللحوار الفكري بين التيارات المختلفة، وكان خلفاء الموحدين، وبخاصة يعقوب المنصور، على قدر وافر من التسامح وسعة الأفق، ورحابة الثقافة. وقد عرف البلاط الموحدي أعلاماً كباراً في الفكر من أمثال ابن طفيل

وابــن رشد وابن زهر وسواهم وقد شهد ابن عربي جثمان ابن رشد محمولاً على بعير ومعه حمل من كتبه.

تتلمذ ابن عربي في التصوف على بعض أعلام عصره من أمثال:

-موسى بن عمران الميرتلي.

أبي العباس العرياني.

أبي عبد الله مجاهد.

أبي عبد الله قسّوم.

أبي الحجاج الشبربلي.

وتعــرف إلى عجــوز تدعى فاطمة بنت المثنى القرطبية وأخذ عنها رياضات النفس الصوفية. وتمثلت له شخصية "الخضر" في إطارها المتزهد المتعبد الورع.

***

غــادر ابــن عربي اشبيلية في جولة على مدن الأندلس والمغرب. فزار قرطبة، وبجاية، حيث الـتقى شـعيب بـن الحســن الأشبيلي المعروف بأبي مدين، وهو المتصوف المشهور في التاريخ الإســلامي، كمــا زار تلمسان وتونس، وأقام بعض الوقت في فاس، وعاد إلى الأندلس فزار بعض مدنــه. وعاد إلى المغرب حيث زار مراكش عاصمة الموحدين وعاودته الأحلام والرؤى، ثم قصد بجاية ثانية، وتطورت رؤاه إلى حلم رأى فيه أنه يتزوج بنجوم السماء.

كان ابن عربي في الثانية والثلاثين من عمره حينما اتجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ولم يعد يوماً إلى الأندلس ولا إلى المغرب.

أقــام الشيخ ابن عربي في مكة ثلاث سنين تعرف خلالها إلى إمام الحرم المكّي المعروف بأبي خاشــة. وتــزوج ابنته "نظام" وكتب فيها ديوانه "ترجمان الأشواق" وهو شعر رقيق في الغزل الذي يوحي بمعان صـوفية رائعة من خلال صور الغزل الحسّي الجميل.

كــانت بلاد المشرق تحت حكم الأسرة الأيوبية من سلالة صلاح الدين. وكان حكمهم يمتد على مصر والشام والحجاز، وقد قام ابن عربي برحلة طويلة زار خلالها مدن المشرق. وكان الصليبيون لا يزالون يحتلون أجزاء من أراضي المسلمين في الشام، ولا يزالون في إمارتي أنطاكية وطرابلس. وهذا ما يفسر لنا آراء ابن عربي المتشددة في هذا المجال وكراهيته الشديدة للأجانب الصليبيين.

في الموصل التقى ابن عربي الشيخ المتصوف "على بن جامع" ولبس بين يديه خرقة الصوفية.

وفــي القاهــرة قــال بوحدة الوجود فتألب عليه الفقهاء، وأثاروا العامة، ولكن العادل الأيوبي صاحب مصر كان متسامحاً فلم يلحق أذى بابن عربي.

وفــي قونيه منحه ملكها داراً يسكنها قيمتها مائة ألف درهم. وذات يوم طرق بابه سائل يطلب

صدقة، فقال له ابن عربي: إنني لا أملك إلا هذه الدار فخذها لك.

وفــي بغداد اجتمع حوله نفر من المتصوفة، وعاد إلى قونيه ثم إلى ملطية، ثم قصد مدينة حلب أيــام الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي، ولقي عنده ترحيباً حاراً وإكراماً رغم ضغوط الفقهاء المتشددين ومطالبتهم بطرد ابن عربي ومعاقبته.

اســتمرت إقامته في حلب حتى 620هــ، ثم غادرها إلى دمشق التي لزمها حتى وفاته يوم 28 ربيع الثاني 638هــ الموافق 1240/11/16م، ودفن هناك.

***

تــرك الشــيخ محيــي الدين بن عربي مئات المؤلفات والكتب والرسائل، في مجالات التفسير والحديــث وعــلم الكــلام والشعر، ولكن التصوف غلب على أبرز مؤلفاته حيث بلغ القمة في هذا المجال.

وقد أحصى له الباحث عثمان يحيى /994/ مؤلفاً بين كتاب ورسالة.

بــدأ الشيخ ابن عربي التأليف في إشبيلية. وتابع التأليف خلال رحلته الطويلة، ومن العجيب أنه خلال أسفاره وتجواله كان يجد الوقت الكافي للكتابة العميقة والموسوعية والشاملة.

في طليعة مؤلفات ابن عربي تأتي الكتب التالية:

*أ- "**الفــتوحات المكيــة**": وهــو أعظم كتبه، ألفه خلال 40 سنة، بداية من وجوده في مكة وانــتهاء بوجــوده في دمشق. ويقع في أربعة آلاف صفحة، وهو جامع لكل آرائه في مؤلفاتــه الســابقة، ومادتــه العلمية ضخمة جداً وعميقة وغامضة في رموزها. ويقسم الكتاب إلى ستة أقسام هي:*

1 المعارف.

2 المعاملات.

3 الأحوال.

4 المنازل.

5 المنازلات.

6 المقامات.

وهذه الأقسام موزعة على خمسمائة وستين فصلاً تسبقها مقدمة ضخمة ومن قوله في المقدمة:

"الحمــد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه. وأوقف وجودها على توجه كلمه، لنتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قِدَمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه.

والصــلاة عــلى ســر العــالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته، السيد الصادق، المدلج إلى ربه، الطارق، المخترق به السبع الطرائق ليريه من أسرى به ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من

الخلائـق، الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة، في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية".

ب- "*فصوص الحكم*": *ويعتبره النقاد أعمق كتبه وأكثرها تركيزاً وتلخيصاً لآرائه الصوفية. وهـو عـرض مكـثف لرأي الشيخ ابن عربي في وحدة الوجود. وخلاصة معارفه الواسـعة فـي القـرآن والحديـث وعلم الكلام والفلسفة بمذاهبها الأفلاطونية الحديثة والرواقية والمشائية وإخوان الصفا والأشاعرة والمعتزلة ومن سبقه من المتصوفين.*

ج- *تفسير ابن عربي: وهو تفسير ضخم للقرآن الكريم.*

د- محاضرة الأبرار.

هـ- ترجمان الأشواق.

و- الأحاديث القدسية.

ز- كتاب الأرواح.

ح- كتاب التجليات الإلهية.

ط- كتاب الروح القدسية.

ي- الحكمة الإلهامية.

ك- ديوان الشيخ الأكبر.

يقوم الفكر الصوفي عند ابن عربي على قواعد بارزة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- **القول بوحدة الوجود.**
2- **الشك الصوفي والحيرة.**
3- **الزهد الصوفي.**
4- **العلاقة بين الحق والخلق.**
5- **الذات الإلهية.**
6- **الله والإنسان.**

يـرى ابن عربي أن كتاباته تصدر عن النور الإلهي. وأن لا شيء يشفي من الحيرة إلا طريق المتصـوفة في مجاهدة النفس، فالعقل الفلسفي يقود إلى الشك. والطريق المؤدي إلى الإيمان وراحة النفس هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه. وهذه المعرفة هي الاتحاد بالخالق.

ويرى أن العلوم على ثلاث منازل:

- منزلة هي علم العقل: وهو يبحث في الدليل وصحة الرأي وفساده.
- منزلة علم الأحوال: ويتوصل إليها بالذوق، وبالتجربة.

– منزلة علم الأسرار: وهو فوق طور العقل. وهو أشرف العلوم، لأنه محيط بكل المعلومات. ويخص الأنبياء والأولياء.

ابن عربي أديباً وشاعراً:

نشأ ابن عربي في عصر نضج فيه الأدب، وفي بيئة تعتبر تربة صالحة لنمو المواهب وصقلها، سواء أكان ذلك في طبيعة الأندلس الجميلة أم في التركيب السكاني المتنوع أم في الحياة الاجتماعية المترفة.

وكانت أسرة ابن عربي كما رأينا أسرة ذات شأن اجتماعي وثقافي وأدبي. ولهذا لم يكن غريباً أن نجد لديه شخصية الشاعر والناقد الأدبي والمؤلف في الأدب والكاتب الموسوعي.

وهو في كتابه "محاضرة الأبرار" يتحدث عن الكتب التي قرأها والمؤلفين الذين تأثر بهم من مشارقة ومغاربة.

أما شعره فهو موزع على ديوانه الأكبر – قمت بمراجعته وتبويبه وتدقيقه والتقديم له ووضع فهارسه، وهو قيد الطبع لدى دار الشرق العربي في بيروت – وديوانه الآخر "ترجمان الأشواق" الذي شرحه بكتابه "ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق" وفي ديوانه الأكبر قسم للموشحات.

ونحن نجد في شعره كل معاني التصوف التي شغلته مدى حياته، واستخدامه الرمز في معان كثيرة يمتزج فيها الظاهر بالباطن، والاتصال بالانفصال والستر بالتجلي والفناء بالبقاء، وهو يعبر في هذا الشعر عن العلاقة بين المفاهيم البشرية المختلفة في نطاق مذهبه الصوفي الفلسفي القائم على وحدة الوجود.

كما تتضح في شعره المسألة الأخلاقية التي شغلته إنساناً ومتصوفاً وشاعراً. وهو يفيض في الحديث عن أخلاقية الأفعال الإنسانية من حيث ارتباطها بالخير والشر عرفاً واصطلاحاً وموافقة للغرض أو ملاءمة للشريعة.

***

ابن عربي وشّاحاً:

عاش ابن عربي في عصر تبلور فيه فن الموشح نظماً وتلحيناً وإيقاعاً وموسيقى وغناء.

وليس الآن مجال للحديث عن نشأة الموشح وألوانه وأوزانه، فهذا أمر معروف ومألوف. ولكننا نشير إلى أن عصر ابن عربي شهد عدداً من الشعراء الوشاحين الكبار، وكان بعضهم من كبار المتصوفة كذلك مثل أبي الحسن الشُشتري 668هـ الذي تتلمذ على أبي مدين وعلى ابن سبعين. وهو صاحب الموشح الزجلي المعروف والمغنى حتى اليوم في بلاد المغرب:

شـــويخ مـــن أرض مكـــناس	*وســـــط الأســـــواق يغـــــني*
ايـش عـلـيّ أنـــا مـــن الـــناس	*وايـــش عـــلى الـــناس مـــني*

ومن معاصريه الوشاحين:

ابـــن قزمان وابن حزمون، وابن الياسمين الإشبيلي، وابن حفص السلمي وأبو الفضل الجلياني وابن حريق وابن غياث وابن عبثة الطبيب وابن سهل الإشبيلي صاحب النص الأشهر:

هـل درى ظبي الحمى أن قد حمى	*قـــلب صـــب حلـــه عـــن مكـــنس*

وابن سعيد المغربي الرحالة وابن زهر الحفيد صاحب أشهر موشح أندلسي:

أيهـــا الســـاقي إليـــك المشـــتكى	*قــــد دعونــــاك وإن لــــم تســــمع*

وابن جبير الرحالة والشاعر والأديب والوشّاح. وسواهم من الشعراء.

والموشـــحات فـــي تراثنا الأدبي تعتبر ذروة المواءمة بين الإيقاع الشعري والإيقاع الموسيقي. ونحـــن نعـــلم أن الطـــرق الصوفية تستخدم الإيقاعات الموسيقية على نطاق واسع في حلقات الذكر، سواء أكان ذلك بمصاحبة الآلات الموسيقية النفخية والقرعية، أم دون آلات موسيقية.

إن قراءتنا في موشحات ابن عربي يمكن أن نخرج منها بالملاحظات التالية:

1- *فـــي الديوان الأكبر 28 موشحاً تمثل 54 صفحة من القطع الكبير وتكاد تغطي أحرف القوافي جميعاً.*

2- *فـــي موشـــحات ابن عربي يبدو التمكن الفني المطلق في نظم تلك الموشحات، فنحن أمـــام شـــاعر متمرس بهذا الفن من الشعر، ويبدو أنه متمرس بألوان الإيقاعات. فهو ينظم بعض موشحاته على أوزان الخليل مثل:*

عندما لاح لعيني المتكا

وهي من الرمل

أو: تاهت على النفوس القلوب

وهي من الرجز.

كمـــا يـــنظم عـــلى أوزان أخـــرى ابتدعها الوشاحون في الأندلس لتلائم طبيعة الإيقاع والغناء واستخدم الألفاظ العامية ومفردات الجوانفر.

من مثل قوله:

"دور"

قعـــدت فـــي ســـاحل	*الـــــبحر الأخضـــــر*
أرمـــت لـــي أمواجـــه	*الـــــدر الأزهـــــر*
فقـــلت لا تفعـــل	*يـــاقوتي الأصـــفر*

وارم فيه تطلع   إلى محيدك

"دور"

ارمات لي فالحين   مع دراكهب
فقلت اوفيني   عنبرك الأشهب
قالت نعم إن كان   تعمل لي مركب
من عودك الفواح   وخذ نزيدك

"دور"

زبرجدك أخضر   ومسكك أذفر
ودرياقك الأكبر   الله أكبر
فأنا والمطلوب   وقال وعزر
لمن تردني قل   إليك نريدك

"دور"

وامشي على الساحل   واطلب وافتش
ياقوتي الأحمر   لعل تنعش
فإن لقيت إنسان   أعمى وأعمش
وقال لمن تطلب   فقل لسيدك
مربع التركيب   على وجودك

"دور"

كبريتك الأحمر   لقد معلوم
وهو على التحقيق   أجل معدوم
خفي ظهر للعين   مرموز ومفهوم
فذاب قد بانت حوار وريدك   وعمت أسراره أركان جديدك

3- يحسن ابن عربي استخدام النظم التوشيحي في مطالعه وأدواره وخرجاته وأقفاله. ونجد في موشحاته أصنافا من النظم كالموشح الأقرع والمحير والممتزج وذي المثقال وذي الرأس... الخ.

ومن أمثلة ذلك موشحه المشهور وهو مضفر ذو مثقال

"مطلع"

سَرَائِرُ الأَعْيَانْ   لاَحَتْ عَلَى الأَكْوَانْ   لِلنَّاظِرِينْ
وَالعَاشِقُ الغَيْرَانْ   مِنْ ذَاكَ فِي بُحْرَانْ   يُبْدِي الأَنِينْ

"دور"

يَقولُ والوَجْدُ	أضنَاهُ والسُّهْدُ	قَدْ حَيَّرَهْ
لَمَّا دَنَا البُعْدُ	لَمْ أدرِ منْ بَعْدُ	مَنْ غَيَّرَهْ
وَهَيَّمَ العَبْدُ	وَالوَاحِدَ الفَرْدُ	قَدْ خَيَّرَهْ
فِي البَوْحِ وَالكِتْمَانْ	وَالسِّرِّ وَالإعْلانْ	فِي العَالَمِينْ
أنَا هُوَ الدَّيَّانْ	يَا عَابِدَ الأوْثَانْ	أنتَ الضَّنِينْ

"دور"

كُلُّ الهَوَى صَعْبُ	عَلَى الذي يَشكو	ذُلَّ الحِجَابْ
يَا مَنْ لَهُ قَلْبُ	لَوْ أنَّهُ يَزكو	عِندَ الشَّبَابْ
قَرَّبَهُ الرَّبُّ	لَكِنَّهُ إفْكُ	فَأتُوا المَتَابْ
وَنَادِ يَا رَحْمنْ	يَا بَرُّ يَا مَنَّانْ	إنِّي حَزِينْ
أضْنَانِي الهِجْرَانْ	وَلا حَبِيبٌ دَانْ	وَلا مُعِينْ

"دور"

فَنيتُ باللهِ	عَمَّا تَرَاهُ العَيْنُ	منْ كَوْنِه
فِي مَوْقِفَ الجَاهْ	وَصِحتُ أيْنَ الأيْنَ	فِي بَيْنِهَ
فَقَالَ يَا سَاهِي	عَانَيْتَ قَطُّ أيْنَ	بِعَيْنِهَ
أمَا تَرَى غَيْلانْ	وَقَيسُ وَمَنْ قَدْ كَانْ	فِي الغَابِرِينْ
قَالوا الهَوَى سُلْطَانْ	إنْ سَلَّ بالإنسَانِ أفْنَاهُ	دِينْ

4- تتجلى المعاني الصوفية والمفردات المناسبة لها جلية في موشحات ابن عربي/ كما هو شأن قصائد ديوانه. ومن ذلك استخدام أسماء السور القرآنية وما يتصل بها من معان وألفاظ دينية. ولعل أبرز مثال على ذلك موشحه:

تَـاهَتْ عَـلَى النُّفُوسِ القُلُوبُ فَسُــرَّ عَــاذِلٌ وَرَقِيــبُ

"دور"

فِــي سَــبِّحِ اسْــمَ رَبِّــكَ الأعْــلَى
غُصْـــنٌ زَهَــا فَعَـــزَّ وَجَـــلاَّ
ســـوَاهُ كَالحُسَـــامِ المُحَـــلَّى
فَيَمَّمَـــتْ حِمَـــاهُ الغُيُـــوبُ وَأشْــعَلَتْ هُــنَاكَ حُــرُوبُ

"دور"

فِــي الطُّــورِ طَــارَ عَــنِّي فُــؤَادي
فَـــلَمْ أزَلْ عَـــلَيْهِ أُنَـــادي
أضْـــنَانِي هَجْـــرُكَ المُـــتَمَادي
فَقَــالَ لِــي الوِصَــالُ قَــرِيبُ يَــا أيُّهَــا الصَّــفِيُّ الحَــبِيبُ

"دور"
في النَّجمِ صحَّ لي العَرْشُ مُلكا
وَقيلَ خُذْهُ قهراً وَمُلْكَا
فَقُمْتُ فيه عَبْداً وَمَلْكَا
فَمنْ سَماهُ زَهْرٌ تَصُوبُ وَمِنْ ثَراهُ زَهْرٌ يَطِيبُ

"دور"
في الحَجَرُ حَجَرٌ عِنْدَ تَولّى
عَنْ سِرِّ نُورِ عِلْمٍ تَجَلّى
فَحَازَ سَبْغَةً لَيْسَ إلاّ
مِنْهَا بَدَا وَفيها يَغيبُ يُصَابُ تَارَةً وَيُصيبُ

"دور"
في لَمْ يَكُنْ أَتَانِي الرَّسُولُ
فَلاحَ في المُحَيّا السَّبيلُ
وَكَانَ لِي بِذاكَ دَليلُ
إنَّ الوُجُودَ سِرٌّ عَجيبُ يَدْعُو لِنَفْسِهِ وَيُجِيبُ

5- يستخدم ابن عربي مفرداته الخاصة التي تشير إلى مذهبه في وحدة الوجود والحيرة والشك الصوفي والذات الإلهية استخداماً بارعاً في موشحاته. وهذه الموشحات التالية مثال على ذلك:

أ- إنِّني أنَا النَّيِّرُ الغَاسِقُ مِثْلُ مَا أَنَا الصَّامِتُ النَّاطِقُ إِذَا كَتَبْ

"دور"
تِهْتُ بِالَّذي فِيَّ مِنْ مَجْلَى
وأنَا بِهِ البَصَرُ الأَجْلَى
مِثْلُ مَا أَنَا المَوْرِدُ الأَحْلَى
لاَ أَخَافُ مِنْ فَجْأَةِ الطَّارِقْ إِنَّهُ بِهِ الهَائِمُ العَاشِقُ لِذَا أَرْغَبْ

"دور"
رُبَّ وَارِدٍ جَاءَ مِنْ عِنْدِهْ
يَطْلُبُ الأَمَانَةَ مِنْ عَبْدِهْ
وَالوَفَا بِمَا كَانَ مِنْ عَهْدِه
فَأَمْتَطِي الجِيَادَ السَّوَابِقْ أَلْتَقِي بِهِيَّ الغَرَانِقِ مِنَ المَطْلَبْ

"مطلع"

ب- تَدَرَّعَ لاهُوتِي بِنَا سُوتِي وَحَصَّلَ مُوسَى اليَمِّ تَابُوتِي

"دور"

فَمَنْ قَالَ عَنِّي إِنَّنِي العَبْدُ
وَقَدْ صَحَّ أَنِّي المَلِكُ الفَرْدُ
فَرُبَّ عَلِيمٍ غَرَّه الجَحْدُ
فَانْظُرْ عِزَّتِي فِيكَ وَتَثْبِيتِي عَلَى عَرْشِ تَنْزِيهِي عَنِ القُوتِ

"دور"

حَقَائِقُ القُرْبِ رُؤْيَةُ المَلِكِ
وَهُوَ حِجَابُ المُهَيْمِنِ المَلِكِ
إِذَا انْجَلَى عَنْكَ غَيْهَبُ النَّفْسِ
وَهَبَّ عَرْفٌ مِنْ رَوْضَةِ القُدْسِ
فَأَنْتَ أَلْحَانُ بِلا لَحْنِ
عَلَى الأَوْتَانِ وَلَمْ تُثْنِ

6- يؤكد ابن عربي رأيه المعروف في القضاء والقدر من خلال موشح خاص يقول فيه:

"مطلع"

كُلُّ شَيْءٍ بِقَضَاءٍ وَقَدَرْ هَكَذَا المَعْلُومْ
وَالَّذِي يَقْضِي بِهِ حُكْمُ النَّظَرْ سِرُّهُ مَكْتُومْ

"دور"

كُلُّ مَنْ أَشْهَدَهُ سِرَّ القَدَرْ رَبُّهُ يَعْلَمْ
أَنَّ بِالحُكْمِ الَّذِي فِيهِ ظَهَرْ عَيْنُهُ يُحْكَمْ
عَجَبًا فِيمَنْ لَهُ نَعْتُ البَشَرْ وَهُوَ لا يَفْهَمْ
وَالَّذِي يُشْهِدُهُ نُورَ القَمَرْ فَهُوَ المَرْحُومْ
وَالَّذِي غُيِّبَ عَنْهُ وَاسْتَتَرْ ذَلِكَ المَحْرُومْ

"دور"

شَاهِدُ النَّقْلِ الَّذِي حَيَّرَنِي وَبِهِ أَحْيَا
وَدَلِيلُ العَقْلِ قَدْ صَيَّرَنِي مُنْكِرًا أَشْيَا

فتراني عند ما خيرني | أكره المحيا
فأنا ما بين عقل وخبر | ظالم مظلوم
فإذا سرحت من سجن الفكر | قمت بالقيوم

7- في بعض الموشحات يلوح الأفق الإنساني الواسع للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. كما في هذا الموشح

هذا الوجود العام | علمي به أولى
لأنه إنعام | من سيد مولى
ويومه من عام | في الشمس إذ تجلى
ترى البصير بلا نصير يعطي البشير
إعطاء ذات بلا صفات سوى السمات
فانهض إلى مساوي الأولى من عندلا
تبصر وجود الواحد الأعلى يعطي العلوم من حضرة مثلى

"دور"

أنشأت ناقوسا | لذكره الزاهر
أحييت ناموسا | من قبره الداثر
ولم أكن عيسى | لأنني الآخر
خلو الضرب لذي نسب بلا سبب
أحييا الصدا من الصدا وفي السدا
للمصطفى إذا عفا عين الشفا
من كل ما يبلى ولا يبلى | بذي الرسوم آياتها تتلى

"دور"

أبدى لي الله | في سر إضماري
نورا به تاهوا | من خلف أستاري
قوم به باهوا | يدرون مقداري
في زعمهم وحكمهم بعلمهم
أني أنا وما أنا إلا أنا
بكل حال إن المحال عين المحال
فقل لمن يقول بالأولى | أين ..؟.. من سبح الأعلى

"دور"

هَـذَا الَّـذِي قُلْـنَا الحَـقُّ أبْـدَاهْ

لَمَّـا أتَى عُذْنَـا وَلَـمْ تَقُـلْ مَـاهُو

وَأرْسَـلُ المُـزْنَا فَسَـالَتْ امْـوَاهْ

وَلَمْ يَكُنْ إلَّا يَكُنْ لِيَعْلَمَنْ

إنَّ الأُمُورَ عِنْدَ الصُّدُورِ مِنَ الشُّكُورْ

تُجْرَى بِلَا حَصْرٍ إلَى وَادِي العُلَى

فَمَـا تَـرَى إلَّا الَّـذِي أوْلَى إلَى العَلِيمْ بِالحُجَّـةِ الأَوْلَى

8- ولعل أشهر موشحات ابن عربي معارضته لابن زهر وتحويله معاني الموشحة إلى مديح ديني وشوق إلى الأماكن المقدسة بمعان ومفردات صوفية.

"مطلع"

عِـنْدَ مَـا لاحَ لِعَيْـنِي المُـتَّكَا ذُبْـتُ شَـوْقًا لِـلَّذِي كَـانَ مَعِـي

"دور"

أيُّهَـا البَـيْتُ العَـتِيقُ المُشْـرِفُ

جَـاءَكَ العَـبْدُ الضَّـعِيفُ المُسْـرِفُ

عَيْـنُهُ بِـالدَّمْعِ شَـوْقًا تَـذْرِفُ

غَـرْبَةً مِـنْهُ وَمَكْـرًا فَالبُكَا لَيْـسَ مَحْمُـودًا إذَا لَـمْ يَـنْفَعِ

"دور"

كُـلَّمَا عَـدَّدْتُ فِيـهِ قَـالَ لِـي

لَيْـسَ هَـذَا فِـيَّ بَـلْ فِـي أيِّـلِي

سَـأرَى حُكْـمَ قَـلْبِي قَـدْ بَـلِي

بِهَوَاهَـا مُسْـتَغِيثًا قَـدْ شَـكَا وَأنَـا أعْـلَمُ شَـكْوَى الجَـزَعِ

"دور"

أشْـرَقَتْ شَـمْسٌ لَـهُ مَـا شَـرَقَتْ

فَرَأيْـنَاهَا بِهَـا إذْ شَـرَقَتْ

أرْعَـدَتْ سُـحْبٌ لَهَـا مَـا أبْـرَقَتْ

فَعَلِمْـنَا أنَّـهُ حِيـنَ بَـكَى مَـا بَـكَى إلَّا لأمْـرٍ مُوجِـعِ

"دور"

مَرَّ بِي فِي لَيْلَةٍ لَيْسَ لَهَا
آخِرٌ وَالصُّبْحُ قَدْ جَلَّلَهَا
وَالَّذِي حَرَّمَهَا حَلَّلَهَا
وَانْتَدَى يَطْلُبُ وَصْلِي وَاتَّكَى وَمَضَى إِذْ وَمَضَا لَمْ يَرْجِعِ

"دور"

أَيُّهَا السَّاقِي اسْقِنِي لاَتَأْتَلِ
فَلَقَدْ أَتْعَبَ فِكْرِي عَذَلِي
وَلَقَدْ أُنْشِدُهُ مَا قِيلَ لِي
أَيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ الْمُشْتَكَى ضَاعَتِ الشَّكْوَى إِذَا لَمْ تَنْفَعِ

□

المراجع

1- ابن عربي الديوان الكبير دار الشرق العربي 99 بيروت- مراجعة وتقديم محمد قجة
2- ابن عربي الفتوحات المكية القاهرة 1972
3- ابن عربي فصوص الحكم
4- ابن عربي محاضرة الأبرار بيروت
5- بالنثيا تاريخ الفكر الأندلسي القاهرة 1955.
6- حبيب الحسني أوزان الموشحات العربيةبيروت 1991
7- شوقي ضيف عصر الدول والإمارات (الأندلس) القاهرة 1989
8- محمد زكريا عناني الموشحات الأندلسية، الكويت 1980
9- أحمد رجائي ، أوزان الألحان بلغة العروض، دمشق 1999
10- زكي مبارك ، التصوف الإسلامي،القاهرة 1938
11- محمد العدلوني الإدريسي مدرسة ابن عربي الصوفية، الدار البيضاء 1998
12- عبد الحفيظ فرغلي، محيي الدين بن عربي، القاهرة 1968
13- عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي

□□□

الجلال والجمال في شعر ابن عربي

د. محمد علي آذرشب(*)

مقدمات

يمثل *ابن عربي قمة من قمم العرفان في تاريخنا الإسلامي، وأودّ قبل الدخول في أدب ابن عربي أن أشير إلى بعض الملاحظات بشأن العرفان والأدب لتكون مقاربة لما أبتغي تقديمه في هذا المقال.*

1-العرفان- الناس.

ابتلي معظم قادة الفكر وأصحاب الكلمة في عالمنا الإسلامي منذ فترة مبكرة بالابتعاد عن الناس، وشاع فقه السلطة الذي يبرر للحاكم كلّ ما يمارسه من ظلم وتسلط واستبداد، وأصبح أكثر أصحاب المدارس الفكرية وكتّاب التاريخ والفقه والحديث يمارسون أعمالهم لخدمة السلطة، وأضحى لهم من المكان والجاه ما جعلهم يتنافسون على التقرب من السلطان، على حساب ترك عامة الناس يكابدون ويعانون ويكدحون ويجوعون ويقتلون ويسجنون دون أي اهتمام بمعاناتهم،بل وأكثر من ذلك عملوا على تبرير ما ينزل بهم باعتباره قضاءً وقدراً ليس لهم أن يعارضوه.

وإلى جانب هذا التوّجه كان هناك التوجّه الإسلامي الأصيل الذي اهتمّ بالناس، فكان فقهه فقه الناس، وكانت حركته للدفاع عن الناس، وعن كرامتهم وعزّتهم وشخصيتهم. وتمثّل هذا الاتجاه بالدرجة الأولى بمدرسة أهل بيت رسول الله (ص).

فكان دعاة هذه المدرسة يقدمون من الفكر والفقه ما ينفع الناس، ويتحركون لتحرير الناس من عبودية الطاغوت والشهوات تحقيقاً لعزتهم وكرامتهم. والطريف أن الحركات المنحرفة التي أرادت أن تستقطب الجماهير مثل حركة الزنج والقرامطة رفعت هي أيضاً شعارات الدفاع عن مدرسة أهل

(*)- المستشار الثقافي الإيراني بدمشق.

البيت لعلمها بما في هذه الشعارات من دوافع تستحث الجماهير على الحركة وتستقطب عواطفها.

والعرفان نشأ في أحضان مدرسة الناس، نجد جذوره الأولى في "نهج البلاغة" و"الصحيفة السجادية" وخطب "مجموعة كربلاء" وتعاليم "الصادقين"، ثم انتشر وتبلور بين "الناس" بعيداً عن توجهات السلاطين. واستمرّ مع الناس يربيهم ويرفعهم ويسمو بهم، ويصونهم من السقوط والهزيمة والاستسلام للواقع الفاسد.

ونرى العرفاء يعلنون على مرّ التاريخ ولاءهم لآل بيت رسول الله(ص)، ومن ذلك قول ابن عربي يرويه عنه القاضي نور الله الشوشتري في كتابه مجالس المؤمنين:

رأيت ولائي آل طه وسيلة — على رغم أهل البُعد يورثني القربى

فما طَلَبَ البعوث أجرا على الهدى — بتبليغه إلاّ المودة في القربى

العرفان إذن مدرسة الناس التي تأبى أن تجعل درجات كرامة الناس مرتبطة بما يملؤون به أذهانهم في المدارس

يقول الإمام الخميني:

جوت به عشق أعدم از حوزه عرفان، ديدم

أن يه خوانديم وشنيديم، **هن باطل بود**

3- العرفان- العزّة

الدعوة إلى الارتباط بالله هي دعوة إلى التحرر من العبودية لما سوى الله، هي دعوة للترفع عن السقوط في عبودية المال والشهوة والسلطة والجاه، من هنا يستشعر الإنسان عزّته في كنف الله: (من كان يريد العزّة فلله العزّة جميعاً) سورة فاطر 10/35، (أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً) سورة النساء 139/4، (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) سورة المنافقون 8/63، من هنا فإن جماعة الفقراء لا يلينهم الطمع، ولا يفلّ ساعدهم المتاع، ولا تدق أعناقهم فضول العيش.

يقول ابن عربي:

أنا عزّ العزّ ما ملكت — نفسي ذات الذلّ والعدم

(ديوان/ 23)

ويقول عن عزّة حسامه، وهي كناية عن دفاعه المستميت عن عزّته:

نصبت حساماً للردى في فرنده — شعاع له بين الفريقين فيصل

حملت به لا أرهب الموت والردى — ولا أبتغي حمداً له النفس تعمل

ولكن ليعلو الدين عزّا وشرعنا — إلى موضع منه الطواغيت تسفل

\(الديوان /67)

هذه العزّة هي التي جعلت جماعة العارفين تسترخص الحياة للدفاع عن أوطانها أمام الغزاة في مختلف العصور، جدير بالذكر أن زعماء الثورات وحركات المقاومة في العصر الحديث ينتمون بدرجة وأخرى إلى مدارس العرفان، ولا أدل على ذلك من ضجيع ابن عربي في مثواه الأخير الأمير عبد القادر الجزائري، والإمام الثائر) الثاني روح الله الموسوي الخميني.

3- العرفان- النفس

"النفس البشرية، التي تمثل جانب الطين والصلصال والحمأ المسنون تقف دائماً أمام تجلي نفخة رب العالمين في هذا الموجود البشري، والعرفاء تحدثوا كثيراً عن هذا التعارض. ونفخة رب العالمين تتجلّى في العشق، ولا يكون الإنسان عاشقاً إذا كان غارقاً في "الذاتية"، ولا يرى الإنسان وجه الحقيقة إذا كان راسفاً تحت ركام ذاتيته المستفحلة.

وكل الذين عشقوا فأبدعوا في جميع العلوم والفنون أناس تخلّصوا من ذاتياتهم الضيقة وانطلقوا إلى رحاب نفخة رب العالمين فيهم سواء كانوا تحركوا عن قصد في هذا الانطلاق أم عن دون قصد.

من هنا فكل المبدعين في الدنيا وكلّ من برزت مواهبهم في مجال من المجالات هم أناس تحرروا بدرجة وأخرى من ذاتياتهم فعشقوا وخطوا خطوات على طريق العرفان.

لا يمكن لأصحاب الآثار الفنية والعلمية والأدبية الخالدة إلاّ أن يكونوا عاشقين، وهم في عشقهم دخلوا ساحة العرفان شاؤوا أم أبوا.

فالعرفان أساس كل ابتكار خالد وفن ساحر.

العرفان هجرة الإنسان من نفسه إلى معشوقه، يقول الإمام الخميني:

هجرت ازخويش غوده سوى دلدار رويم

واله شمع رخش كشته وبروانه شويم

ويخطئ من يظنّ أنه مبدع أو مبتكر أو فنان أو أديب ممتاز إذا كان يتحرك من أجل ذاته وشهرته وماله لا يمكن للمواهب أن تسجل عطاءها إلاّ إذا كان العشق حاديها. ولا يمكن أن يكون الإنسان عاشقاً إذا كانت قبلته ذاته ونفسه، فليترك مثل هذا الإنسان الطريق للعشاق وليكف عن تقوّل العشق.

يقول الإمام الخميني:

كر نداري سر عشّاق ونداني ره عشق

سر خودكير ورده عشق به رهوار سيار

وما أجمل الشاعر العربي الذي عبّر عن هذه الحقيقة بلغة شعرية عامية مغنّاة أطربتنا أيام الشباب إذ قال:

حبّ إيه اللي انته جاي تقول عليه
أنت عارف قبل معنى الحبّ إيه
إنت لو حبيت يومين كان هواك خلاّك ملاك
ليه بتتجنه كده عالحبّ ليه

ويعبر الإمام الخميني عن تجاوز العارف لذاته حين يدخل في عالم العرفان والعشق فيقول:

من به خال لبت أي دوست كرفتارسدم
جسم بيمار تراديدم وبيمار شدم
فارغ ازخودتشدم وكوس "أنا الحق" بزدم
همجو منصور خريدارسر دارشدم

4- العرفان- الأدب

الأديب الممتاز مثل كلّ فنان ومبتكر ممتاز عاشق يخرج من إطار ذاتية الطين ليرتفع إلى عمق هذا الكون، مع اختلاف بين الأدباء في درجة هذا العشق حسب مستوى هذا الأديب أو ذاك.

فالأديب إذن عارف، ويستطيع في لحظات توهّج مشاعره أن يرتبط بعالم أسمى من هذا العالم المادّيّ المحدود فيقدّم لنا تجربة شعورية خالدة ينقلها لنا شعراً أو نثراً ذا تأثير خالد في المستمع والقارئ.

والشعر بالذات يعبّر أفضل تعبير عن مفهوم الأديب لأنه "الفناء المطلق بما في النفس من مشاعر وأحاسيس وانفعالات، حين ترتفع هذه المشاعر والأحاسيس عن الحياة العادية، وحين تصل هذه الانفعالات إلى درجة التوهج والإشراق أو الرفرفة والانسياب على نحو من الأنحاء.." (النقد الأدبي/ 57)

من هنا نستطيع أن نفهم سبب انتشار لغة الشعر عند العرفاء، لأن اللغة العادية لا تستطيع أن تعبّر عن توهّج المشاعر، فلابد أن تصحبها الموسيقى والخيال والظلال لكي تستطيع أن تنقل الشحنة العاطفية المتراكمة في نفس العارف.

الجلال والجمال

كثر الحديث عن معنى الجلال والجمال وعن ارتباط الاثنين مع ما بينهما من تضاد على الظاهر، فالجلال مظهر الغلبة والقهر والقدرة، والجمال مظهر اللطف والرحمة. وهو كلام طويل لا طائل تحته، لأن الإنسان العاشق يرى دائماً في معشوقة الجلال والجمال. قال الشاعر العربي:

أهـابك إجلالا ومـا بـك قـدرة

علـيّ ولكـن مـلء عيـن حبيـبها

وقال آخر:

يصـرعن ذا اللـب حـتى لا حـراك بـه

وهـن أضـعف خـلق الله إنسـانا

ويذكـر ابن عربي أنه ما ذاق في نفسه القهر الإلهي قط ولا كان له من هذه الحضرة فيه حكم. (الفتوحات 316/4).

ولكنه هو يذكر في فصّ الآدمي (ص54):

"إن الحـق وصـف نفسـه بأنه ظاهر وباطن، فأوجد العالمَ عالمَ غيب وشهادة، لندرك الباطل بغيبنا، والظاهر بشهادتنا.

ووصـف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فتخاف غضبه وترجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هَيبة وأُنس، فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين".

ويرى ابن عربي أن التجلي الإلهي للبشر لا يكون إلاّ في جلال جماله يقول: "ولحضرة الجلال السُبُعات الوجهية المحرقة، ولهذا لا يتجلى في جلاله أبداً، ولكن يتجلى في جلال جماله لعباده، فيه يقع التجلّي، فيشهدونه مظهر ما ظهر من القهر الإلهي في العالم" (الفتوحات 543/3).

وكمـا ذكرت إن الجلال والجمال مترابطان، إذا تجلّى الجمال ملك شغاف القلب وقهر العاشق، وخـلق فـي نفسـه هيبة ورهبة ووجلا. فالإنسان العاشق دائماً بين خوف ورجاء يعتوران في قلبه فيزداد اندفاعاً نحو طلب رضا المعشوق وتحقيق المُثُل التي يطلبها المعشوق.

وفـي الأدب العـرفاني الفارسي يشبّهون صباحة وجه الحبيب بتجلّي الجمال، ويشبهون ذؤابة شعر المعشوق على صدغيه وسحر عيونه النجلاء بتجلّي الجمال. يقول الشاعر:

تجلّى كَه جمال وكَه جلال است

رخ وزلف أن معاني امثال است

وممـا لاشك فيه أن صباحة وجه الحبيب لا تكتمل إلاّ بعقارب الصدغين وسحر العينين، وهكذا الجمال لا يكتمل إلا بهذا السحر الذي يصرع ذا اللب حتى لا حراك له.

وبمناسـبة قول ابن عربي بأن الله "جميلٌ ذو جلال، فأوجدنا على هَيبة وأنس، فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين" أقول إن الإمام الخميني يتحدث عن هذه اليد في أشعاره بأنها اليد اللطيفة معبراً عن الجلال باليد باعتبارها رمز القدرة، وعن الجمال باللطيفة. يقول:

باده ازدست لطيف تودراين فصل بهار

جان فزايد، كن در اين فصل بهار أمده ام

لماذا ينشد الإنسان الجمال؟

عــن هذا السؤال كثرت الأجوبة في المدارس الفلسفية، غير أن ابن عربي ينقل عن رسول الله (ص) حديــثاً له دلالــته البالغة في التعبير عن النظرية الجمالية لدى هذا العارف، وفي الإجابة عن السؤال المذكور.

في الفتوحات (ج4، ص369) يروى عن صحيح مسلم قوله (ص): "إن الله جميل يحب الجمال"

فالله جميل وهذا كاف ليعبّر عن سبب اتجاه الإنسان نحو الجمال، وهكذا نحو كل صفات جلال الله وجمالــه كالعــلم، والقدرة، والسعة، والغنى، والكرم، والانتقام من الظالمين، ونصرة المظلومين، والقهر، والغلبة و...

فالإنســان مخــلوق بفطرته لكي يكدح كدحاً نحو الله ليلاقيه، والكدح نحو الله ليس قطع مسافة مكانيــة، بل قطع أشواط على طريق التخلق بأخلاق الله. هذه هي فطرته التي فُطر عليها، إنه يتجه بفطــرته نحو المثل الأعلى، فإن كان مؤمناً بالله الواحد الأحد اتجه نحو المثل الأعلى الحقيقي الذي خــلق الإنسان ورسم له طريق تكامله اللامتناهي، وإن كان كافراً اتجه أيضاً نحو مثل أعلى، ولكن نحو مثل أعلى سرابي:

مثل الذين كفروا ...

الإمام الخميني في شعره العرفاني يعبّر عن هذه الحقيقة.. حقيقة أن الإنسان مخلوق وهو عاشق هائم في طلب المعشوق بقوله:

مازاده عشقيم ويسر خوانده جاميم

درست وجابنازي دلدار تماميم

العرفان والغزل

الغــزل إظهار الشوق إلى المحبوب، والحديث عن لوعة فراقه، وذكر أوصاف جلاله وجماله، وإذا تحدّد هذا المحبوب بامرأة معينة فإن هذه المرأة هي الوسيلة التي ينتقل منها المتغزل من النسبي إلى المطلق، وهي النافذة التي يطلّ منها الغزليّ إلى عالم الجمال المطلق.

مما تقدم لا نرى الوصف الحسّي للمرأة وذكر العلاقة الجنسية بها من الغزل، لأنه يتعارض مع روح الغزل التي تريد أن ترفع الشاعر إلى عالم الجمال المطلق.

والواقع أن كل شاعر عاشق، وكل عاشق عارف، ولو جفّ العشق لجفّت روح الشعر والعرفان أيضاً في نفس الإنسان. ولانطفأت النار الملتهبة في صدره.

يقول العطار في منطق الطير/ ص186- 187 بعد أن يسمى العشق الوادي الثاني من الأودية السبعة:

بعـد از آن، وادي عشـق آيـد پديـد
غـرق آتـش شـد كـسي كه آنجار سيد
عاشـق آن باشـد كـه جـون آتـش بـود
كرمـرو، سـوزنده وسـركش بـود..
عقـل درسـوداه عشـق استادنيسـت
عشـق، كـار عقـل مادرزادنيسـت
عشـق اينـجا آتـش اسـت وعقـل دود
عشـق جـون آمـد كـر يـزد عقل زود

أي: إن وادي العشق يغرق العاشق في النار، غير أن العاشق الحقيقي كالنار ساخن وحارق وطاغ.. والعقل ليس بحاكم في دنيا العشق، فوظيفة العشق غير مهمة العقل، فالعشق نار والعقل دخان، وإن شبت النار زال الدخان، وإن جاء العشق فرّ العقل بسرعة.

وفي الأبيات حديث عن العلاقة بين الشعور والعقل لا مجال لذكره في هذا الحديث.

وابن عربي ممن عاش في وادي العشق، وتحدث عنه في غزل عبّر فيه عن جلال المحبوب وجماله.

وهنا أشير إلى أن غزل ابن عربي لم يكن في الله مباشرة وإنما كان في امرأة، امرأة عاشت حياة حقيقية أو خيالية، ولا فرق بين الاثنتين، المهم أنهما ملكتا قلبه، وأثارتا في نفسه الشوق إلى الجمال المطلق.

ومن الطريف أن تكون المرأة الأولى إيرانية أصفهانية وهي التي نظم فيها أشواقه وأحسن قلائده يقول:

"لما نزلت بمكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين، ألفيت جماعة من الفضلاء، ولم أرَ فيهم مع فضلهم مثل أبي شجاع بن رُستَم الأصفهاني، وكان لهذا الشيخ بنت تقيد النظر وتزين المحاضر، علمُها عَمَلُها، عليها مسحة مَلَك وهمّة مَلِك، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها يكني، ولم أزل فيما نظمته، في ذا الجزء على الإيماء إلى الواردات للإلهية، والتنزلات الروحية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المُثلى، والله يعصم قارئ هذا الديوان مَنْ سبقَ خاطرُه إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية.."

هي بنت العراق بنت إمامي — وأنا ضدّها سليل يماني
هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم — أنّ ضدين قطّ يجتمعان
لو ترانا برامة نتعاطى — أكؤسا للهوى بغير بَنان
والهوى بيننا يسوق حديثًا — طيبًا مطربًا بغير لسان

لرأيتم ما يذهبُ العقلُ فيه   يمنَ والعراق مقتنعانِ
كذب الشاعر الذي قال قبلي   وبأحجار عقله قد رماني:
"أيها المنكح الثريّا سهيلا   عَمْرَكَ الله كيف يلتقيانِ
هي شامية إذا ما استهلّت   وسهيل إذا استهلّ يماني
مرضى من مريضة الأجفان   علّاني بذكرها علّاني
هَفَت الوُرق بالرياض وناحت   شجْوُ هذا الحَمام مما شجاني
بأبي طفلةٌ لعوب تَهادى   من بنات الخدرِ بين الغواني
طلعت في العِيان شمسا فلما   أفلت أشرقت بأفقِ جناني
يا طلولاً برامة دارساتٍ   كم رأت من كواعبٍ وحسانِ
بأبي ثم بي غزالٌ ربيب   يرتعي بين أضلعي في أمان
ما عليه من نارها فهي نور   هكذا النور مُخمِدُ النيران
يا خليليّ عرّجا بعِياني   لأرى رسم دارها بعِياني
فإذا ما بلغتما الدار حُطّا   وبِها صاحبيّ فلتبكياني
وقفا بي على الطلول قليلا   نتباكى، بل أبكِ مما دهاني
الهوى راشقي بغير سهام   الهوى قاتلي بغير سنان
عرّ فاني إذا بكيت لديها   تُسعداني على البُكا تُسعداني
واذكروا لي حديث هند ولبنى   وسليمى وزينبٍ وعنانِ
ثم زيدا من حاجر وزرود   خبراً عن مراتع الغزلانِ
واندباني بشعر قيس وليلى   وبميٍّ والمبتلى غيلانِ
طال شوقي لطفلة ذات نثرٍ   ونظامٍ ومنبرٍ وبيانِ
من بنات الملوك من دار فُرسٍ   من أجلِّ البلادِ من إصبهان

كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي، وهزّني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجل الناس، وطفت على الرسل، فحضرتني أبيات، فأنشدتها أُسمِع بها نفسي ومن يليني لو كان هناك أحد، فقلت:

ليت شعري هل دروا   أيّ قلبٍ ملكوا
وفؤادي لو دَرى   أيّ شِعب سلكوا
أتراهم سلموا   أم تراهم هلكوا

حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا

فلم أشعر إلاّ بضربة بين كتفيّ بيد ألين من الخزّ، فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أرَ أحسن وجهاً ولا أعذب منطقاً، ولا أرقّ حاشية، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة" ثم تبدأ هذه الجارية تستنشده الأبيات واحداً واحداً، وترد عليه بقولها: كيف يجوز لمثلك أن يقول هذا؟

□□□

وقفة مع الشيخ ابن عربي و مؤلفاته

محمد كمال*

ما أظن أحداً من أعلام تاريخنا الفكري لقي من كثرة الجدل عنه وامتداد الخلاف فيه كما لقي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وإن كنت أزعم أن ذلك لم يكن ناجماً عن آراء ابن عربي وأفكاره التي كان يراها الناس في غاية الجرأة والتطرف فحسب، وإنما هو ناجم أيضاً عن موقف الناس قبل ابن عربي وبعده من الاتجاه الصوفي بشكل عام.

فقد انقسم الناس في شأن هذا الرجل انقساماً بيناً، وتفرقوا في أمره شيعاً، ونعتوه بشتى صفات المدح وصفات الذم، فمنهم من رفعه إلى مقام الصديقين والأولياء. ومنهم من هوى به إلى مصاف الزنادقة والملحدين.

ولئن رمي كل من الحلاج والسهروردي بالمروق من الدين والخروج على الشريعة، واتهما بخلل في الإيمان والعقيدة، حتى تم الحكم عليهما بالإعدام، لقد رمي ابن عربي بأشباه هذه التهم، وسحبت كتبه من أيدي الناس، وتم إحراقها أو تمزيقها أمام المساجد وفي الساحات العامة، ويصرح بذلك عمر بن الوردي في (تتمة المختصر) إذ يقول:

"في هذه السنة- أي سنة 744هـ- مزقنا كتاب (فصوص الحكم) بالمدرسة العصرونية بحلب عقيب الدرس وغسلناه، وهو من تصانيف ابن عربي، تنبيهاً على تحريم قنيته ومطالعته".

ويبدو أن الشقة أخذت تتسع بين علماء الفقه والشريعة وبين المتصوفة وأهل الطريق منذ أن برز ما يسمى بعلم الظاهر وعلم الباطن، وعلم الشريعة وعلم الحقيقة، حتى إن بعض هؤلاء المتصوفة أنفسهم كانوا يدركون ما يمكن أن يتهدد الأمة من خطر إذا هجر الناس العلم الشرعي، وركنوا إلى المناجاة واستكانوا إلى التأمل، زاعمين أن الوصول إلى الحضرة العلية لا يحتاج إلى عقل واع يرشد إلى التعاليم الإسلامية والعبادات المفروضة، وإنما يحتاج إلى قلب صاف ورياضة روحية، بهما تتحقق للعبد معرفة ربه، وبهما ينال رضاه، فكان أبو بكر الشبلي المتوفى سنة 247

* باحث وشاعر سوري.

هـ، وهو أحد أصحاب الحلاج، يرد على علماء الشريعة بقوله:

إذا طالبوني بعلم الورق ... برزت عليهم بعلم الخرق

ومن بين هؤلاء المتصوفة المعتدلين أبو سليمان الداراني المتوفى سنة 215هـ، فقد كان يسعى إلى التوفيق بين علم الشريعة وعلم الحقيقة، ولا يرى المتصوف صادق التصوف إلا إذا كان على حظ من العلم الشرعي، ولا الفقيه صادق الفقه إلا إذا كان على قدر من صفاء النفس وخلوص الفكر، فها هو ذا يقول مشيراً إلى بعض المتطرفين من المتصوفة: "ما حرموا الوصول إلا بتضييعهم الأصول" فشريعة بلا حقيقة عاطلة، وحقيقة بلا شريعة باطلة".

ولن نعجب إذا علمنا أن الشيخ الأكبر ابن عربي كانت له صولات وجولات في العلوم الأساسية في الإسلام، وأنه ترك لنا مؤلفات في علوم التفسير والحديث والكلام وأصول الفقه، وأنه كان كما يقول عنه المقري في (نفح الطيب) "ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات" وأنه هو الذي يقول بكل صراحة ووضوح:

ما نال من جعل الشريعة جانباً ... شيئاً ولو بلغ السماء مناره

وحسبنا أن نقلب النظر في كتابه (محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار) لنرى مدى ما كان عليه الرجل من توسع في العلوم الدينية وتبحر في الفنون الأدبية مما يمكن أن يرسخ مفهوم الثقافة الإسلامية أو الأدب الإسلامي، فقد بدأ بذكر الأسانيد المتعددة التي روى عنها في كتابه، ثم أتبع ذلك بذكر نسب رسول الله وسيرته العطرة، ثم سير الخلفاء منذ أبي بكر رضي الله عنه إلى زمن الناصر لدين الله، ثم رجع إلى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ففصّل القول في أنسابهم وسيرهم، وتحدث عن بعض الأمم السابقة، ثم عرج بعد ذلك على أخبار الزهاد والصالحين وأخبار بعض الشعراء وأهل الأدب، موشحاً ذلك كله بفنون من المواعظ والأمثال والحكايات النادرة والأخبار السائرة، وما أودع الله من عجائب الصنع وبديع الحكمة، مع نبذ من مكارم ذوي الأحساب ونتف من أقوال ذوي الآداب. إلا أنه تعفف عن ذكر ما شجر بين الصحابة رضي الله عنهم لما يتطرق للنفوس من الترجيح والتجريح حتى لا يذكر الغيبة ولا يفوه بما فيه ريبة.

ومع ذلك فإن مؤلفات ابن عربي قد تركت في تاريخ الفكر الإسلامي دوياً لا تزال أصداؤه تتردد إلى يومنا هذا في آذان موافقيه ومعارضيه، فكانت آراؤه ومعتقداته وكشوفه أولاً، ولغته التعبيرية ورموزه ومصطلحاته ثانياً موضع خلاف لا ينتهي وجدل لا ينقطع.

ولقد سار في تأليف كتبه على نهج تدريجي، فنراه في بداية حياته يكتب الكتب أو الرسائل القصيرة حول موضوعات خاصة محددة، مثل كتاب (التدبيرات الإلهية) الذي وضعه في إصلاح المملكة الإنسانية، وكتاب (مواقع النجوم) الذي وضعه في إرشاد السالك في الطريق الصوفي، ورسالة (الخلوة) التي وضعها فيما يجب على المريد في خلوته، وكتاب (عنقاء مغرب) الذي وضعه في الولاية، ورسائل أخرى قصيرة وضعها في تفسير بعض الآيات القرآنية، أو بعث بها إلى أصدقائه استجابة لطلب منهم أو رداً على أسئلتهم.

كان هذا في الشطر الأول من حياته، وهو الشطر الذي قضاه في الأندلس وبلاد المغرب، وقضى جزءاً منه في بلاد المشرق، إلا أنه لم يحاول آنذاك أن يضع مؤلفاً واحداً عاماً يضم عناصر مذهبه في الفلسفة الصوفية، وإن كان يبدو من كثير من مؤلفاته السالفة الذكر أن هذه العناصر كانت في طريقها إلى التجمع والترتيب في ذهنه.

أما الشطر الثاني من حياته وهو الذي قضى معظمه في دمشق وبعضه في مكة، فقد ظهر فيه إنتاجه الناضج الخصب في ميدان التصوف بوجه خاص، وفيه وضع كتابه (فصوص الحكم) الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يعتمل في نفسه نحواً من أربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على إعلانه والجهر به في جملته ولا يخرجه في صورة كاملة، فلما ظهر (الفصوص) سنة 627هـ أذهل المسلمين وأثار في نفوسهم الحيرة والشك، كما أثار الإعجاب والتقدير.

ولم يكن ظهور الفصوص على هذه الدرجة من النضج الفكري والتأليفي مجرد مصادفة أو طفرة لم يسبق لها تمهيد، فقد مهد للأفكار الرئيسية فيه في أكثر من كتاب كما أسلفنا، ولكن أعظم تمهيد له كان في كتابه (الفتوحات المكية) الذي نرى فيه بذور هذه الأفكار التي تعهد إنماءها وإنضاجها في الفصوص، وأظهر ما يكون ذلك في الباب الذي عقده في الجزء الثاني من الفتوحات في معراج "التابع" و "الفيلسوف".

والتابع هنا هو الصوفي المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبي صلى الله عليه وسلم، والفيلسوف هو صاحب النظر، فالفيلسوف لا يظفر في معراجه إلا بالعلم بمظاهر الحقيقة، ولا ينتهي إلا بالحيرة والخيبة.

وأما التابع فتنكشف له حقيقة الوجود انكشافاً ذوقياً لا يتطرق إليه شك. ومرشد الفيلسوف في معراجه "العقل" ممثلاً في عقول الأفلاك التي يلتقي بها واحداً إثر واحد، ومرشد التابع "الوحي" ممثلاً في أرواح الأنبياء الذين يلقاهم فيفضي كل منهم إليه بشيء من تعاليمه الباطنية، فموسى مثلاً يتحدث إلى التابع عن وحدة الأديان، ويوسف يتحدث عن الجمال المطلق وصور الجمال المقيد، وآدم يتحدث عن العلية والخلافة الروحية... ولكل واحدة من هذه المسائل نظيرها في (فصوص الحكم) الذي قسمه ابن عربي إلى سبعة وعشرين فصلاً يعالج في كل فصل منها حكمة من الحكم، أي جزءاً أو جانباً من جوانب مذهبه، وينسب كل حكمة إلى نبي من الأنبياء.

وفي هذه الفصوص يقرر ابن عربي أصول مذهبه في وحدة الوجود، وفي العلاقة بين الحق والخلق، وحقيقة الذات الإلهية، والتنزيه والتشبيه، ومعنى الحرية الإنسانية، ومسألة القضاء والقدر. إلى غير ذلك من الأمور التي اكتملت صورها في ذهن ابن عربي فعرضها عرضاً محكماً لا يعتريه تشتت ولا يخل به استطراد.

ولقد تجرد لتحقيق هذا الكتاب وشرح معانيه وكشف غوامضه والإبانة عن مذهب مؤلفه واحد من أبرز المشتغلين في الفلسفة الصوفية في هذا العصر هو الدكتور أبو العلا عفيفي الذي بلغ في عمله هذا مبلغ العالم المحايد والمحقق المنصف، فأغنى بذلك المكتبة الإسلامية العربية، ووضع لبنة

جديدة في صرحها الشامخ[1].

أما كتاب (الفتوحات المكية) فهو أوسع كتب الشيخ مادة وأكثرها شهرة وأحواها لعلوم ابن عربي ومعارفه وآرائه وكشوفه، ففيه بغية كل مجتهد في الشريعة، أو مفسر للقرآن، أو شارح للأحاديث النبوية، أو متكلم، أو محدث، أو لغوي، أو مقرئ، أو معبر للمنامات، أو عالم بالطبيعة وصنعة الطب، أو عالم بالهندسة، أو نحوي، أو منطقي، أو صوفي، أو عالم بعلم حضرات الأسماء الإلهية، أو عالم بعلم الحروف.

وقد أمضى الشيخ في تأليفه ما يزيد على ثلاثين سنة، وجعله في ستة أقسام رئيسية أسماها فصولاً، وتدور موضوعاتها جميعاً حول الإنسان في بعده الإلهي وبعده الإنساني. وهذه الفصول هي: المعارف، والمعاملات، والأحوال، والمنازل، والمنازلات، والمقامات. إلا أن هذه الموسوعة الروحية الضخمة يسودها التفكك والاضطراب، كما يسودها الاستطراد وتداخل المسائل بعضها في بعض. ويعترف ابن عربي نفسه بهذا حيث يقول: "اعلم أن ترتيب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا نظر فكر، وإنما الحق تعالى يملي علينا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره. وقد تذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده"[2].

وقد طبع هذا الكتاب ثلاث مرات في القاهرة كان آخرها عام 1329هـ. إلا أنها طبعات تفتقر إلى كثير من أصول التحقيق العلمي والإخراج الفني، إلى أن قيض الله لهذا السفر الجليل عالماً محققاً تولى خدمة الشيخ الأكبر والسهر على مؤلفاته هو الدكتور عثمان يحيى رحمه الله وأجزل له الثواب، فانبرى أولاً لوضع كتاب جمع فيه أسماء ما تناثر في مكتبات العالم من مؤلفات ابن عربي[3] فذكر تاريخها ومواضع وجودها وأرقامها، بعد فحص دائب ونظر مستمر، ثم أخرج هذا الفهرست القيم عام 1992م فكان عوناً للدارسين وسنداً للباحثين.

ثم انبرى ثانياً لتحقيق (الفتوحات المكية) على الوجه الذي يرضي الفتوحات وصاحب الفتوحات، فصدر منه سبعة عشر مجلداً من أصل سبعة وثلاثين، وكل مجلد مقسم أسفاراً، وكل سفر مذيل بالفهارس المعهودة مضافاً إليها فهرسان عامان أحدهما للمصطلحات الفنية والآخر للأفكار والمباحث الرئيسية، وهما معاً بمثابة المفتاح لدراسة مذهب ابن عربي على نحو موضوعي وشامل، فغدا الفتوحات بذلك واضح المحجة بين المعالم، بعد أن كان أشبه بالغابة العذراء التي يضل زائرها بمسالكها اللاحبة، وحراجها الكثة المنيعة كما يقول الدكتور عثمان يحيى رحمه الله.

ولكن قارئ تراث ابن عربي قد يفاجأ باستغلاق المعنى واعتياص العبارة، فيقدم على حذر، ويحجم على ظمأ، وهو يبصر أمامه لغة غير اللغة وبلاغة غير البلاغة، وكأن الشيخ الأكبر كان يحس أن هذه الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية لا يمكن التعبير عنها إلا

---

(1) صادر عام 1946م.

(2) الكبريت الأحمر: ص 4-5.

(3) بلغ تعدادها قرابة 900 مؤلف بين رسالة وكتاب.

باختراق مألوف اللغة بدلالاتها المعجمية الموروثة، ومألوف البلاغة بتنويعاتها البيانية المعهودة، فعمد إلى الرمز والإشارة والإيماء، واصطنع لنفسه مصطلحات لا تنوء بعبء معانيه الذوقية وكشوفه الوجدانية، وهو مع ذلك لم يشأ لقارئ نثره وشعره أن تتخطفه الظلمات وأن تشتبه عليه السبل، فنراه يعمد أحياناً إلى بعض من الشرح وبعض من التفسير، ويوصي قارئه بأن يوجه خواطره إلى الباطن لا إلى الظاهر، فيقول في أول قصيدة من ديوانه (ترجمان الأشواق):

كل ما أذكره من طلل ... أو ربوع أو مغان كل ما
أو نساء كاعبات نهَّد ... طالعات كشموس أو دمى
صفة قدسية علوية ... أعلمت أن لصدقي قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها ... واطلب الباطن حتى تعلما

ولا شك في أن هذه اللغة المستحمة في ينابيع النور ما كانت لتكون عند ابن عربي لولا امتلاكه تلك القوة الإبداعية الخارقة التي هي قوة الخيال، والتي بها تظهر المعاني المخبوءة في صميم الأشياء. يقول الدكتور عبد الكريم اليافي وهو يتحدث عن فنية التعبير عند ابن عربي:

"نحن هنا أمام قوة أو ملكة تفصل بيننا وبين الواقع هي الخيال الفعال، وهو وسيلة من وسائل المعرفة حقيقية كوسائل الحواس في تكوين المعرفة".. فالإدراك بالخيال تعرية للأمور الحسية من مادتها التي تقع تحت الحس وجعلها ذات شفوف فكري مصقولة كالمرآة الصافية"[4].

وبعد، فإن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سيظل في تاريخ الفكر الإسلامي ظاهرة فعالة من ظواهر المعرفة الحدسية الذوقية، ولا ندري هل كان يسعى إلى إعادة صياغة هذا الفكر في نظرته إلى الخالق والكون والإنسان، فإذا كانت قضايا الفكر تبدأ عادة بسؤال يبحث عن جواب، فقد يكون من الخير لنا وللفكر أن يظل ابن عربي سؤالاً حائراً يرفرف في سماء الروح، ونحن نتملى خفق جناحيه بكثير من الدهشة وكثير من العذوبة.

□□□

---

(4) التعبير الصوفي ومشكلته: ص 144.

وحدة الوجود عند ابن عربي بين الفكر والشعر

د. عصام قصبجي[*]

اختصم الباحثون ولا يزالون يختصمون حول مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: مصدره، وحقيقته، ومطابقته للفكر الإسلامي؛ إذ ليس ثمة قول فصل يستطيع المرء أن يركن إليه، ولا يمكن أن يكون إلا إذا أمكن أن يكون ثمة قول فصل في الشعر، وما ذلك إلا لأن التصوف شعر الفلسفة، ووحدة الوجود شعر التصوف؛ فالتعبير الصوفي تعبير مجازي عن الحقيقة، والمجاز خيال ينم على الحقيقة، ولكنه ليس الحقيقة، وإذا سلمنا بأن التصوف مثواه القلب، وطابعه الوجد، فليس لنا أن "نبحث" في الوجد، وإنما لنا أن نشعر به. وقد طالما حار الباحثون كلما أرادوا معرفة المذهب الفكري لشاعر من الشعراء، كما حاروا في مذهب الخيام أو المعري يثبتون اليوم ما ينفونه في الغد، أو ينفون في الغد ما أثبتوه في الأمس؛ وذلك أنهم يتابعون متابعة عقلية ثابتة شعوراً قلبياً متحركاً، ويمكن القول بلغة الفلسفة: إنهم يحولون الزمان إلى مكان، والصيرورة إلى ثبات، والحياة إلى موت، والشعور إلى فكر، وكان "شبنغلر" الفيلسوف الألماني قال: إن ثمة فرقاً بين "متى" و"كيف"، وإن قولنا "متى أبرقت السماء "يختلف عن قولنا": كيف أبرقت"؛ لأن متى تتصل بالصيرورة الحية المرتبطة بالزمان، أما كيف "فهي تحويل الزمان الحي إلى مكان ميت أو "علة" باردة، والمكان أضعف من الزمان دائماً، لأن الزمان يكتسب قوته من أنه لا يُرد ولا يمكن تحديد اتجاهه، بينما يمكن أن يحاط بالمكان ويعرف ويحدد؛ ومن ثم ما فتئ المكان يروم تحويل الزمان إلى طبيعته بسلبه سر قوته، وكشف نقاب الغموض عنه، وجعله نمطاً مألوفاً قائماً على العلة والمعلول، وهيهات.[1]

ويكفي أن نشير- دون أن نستفيض في تحليل الصراع بين متى وكيف- إلى أن الشعر ينتمي

[*] - جامعة حلب.

(1) انظر: اشبنجلر، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم- بيروت 1982م ص80، 84

إلى الزمان بطبيعته، بينما ينتمي الفكر إلى المكان، ولا يفتأ الفكر يحاول "فهم" الشعر" دون أن يتأتى لــه ذلــك، ويخيل إلي أن تلك هي -في الأصل- قضية التصوف الأولى في الفكر الفلسفي، وقضية وحــدة الوجود الأولى في الفكر الصوفي؛ فالشعر وجد وخيال، والفكر منطق ومادة، ومن الممكن أن يتناقض الشاعر فلا يُنكر ذلك عليه، بينما ينكر على المفكر أي تناقض، وإذا نظرنا إلى وحدة الوجود فــي نشــأتها الأولى ألفينا أنها كانت شعوراً أو حدساً يومض في القلب، شعوراً رافق فجر الإنسانية التي نظرت ذاهلة إلى مظاهر الوجود الواحد، ولعلنا نلمح ومضات هذا الشعور الأولى في التصوف الهــندي الــذي جاء فيه: "أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيــوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم ... وتطــورت هذه الفكرة في " براهمان" الأزلي الأبدي الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز أو كالصــورة الــتي ترتسم في إنسان العين، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم، وهو أعظم من الزمان، والهواء، والسماء".[2]

ولــنلاحظ التعــبير الشــعري المجــازي الــذي تردد فيما بعد عند ابن عربي وهو يتكلم على الإنســان: "وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فــلهذا ســمي إنساناً؛ فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشيء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة"[3].

ومن الحق أن جعل الإنسان إنسان عين الله -سبحانه- صورة شعرية جميلة، بيد أنها لا يمكن أن تكــون فكراً أبداً، وإذا مضينا الآن نفصل القول في وحدة الوجود وجدنا أن الأصل فيها الانتقال من القول برؤية الله في كل شيء إلى القول بأن كل شيء هو الله، والقول الأول شعر نابع من الحب والشــوق، أمــا الــثاني فهو فكر صادر عن الفلسفة، وإذا كنا نقبل الشعر إيقاعاً عذباً عبر عنه "ابن الفــارض" تــلميذ ابــن عــربي، فمــن العسير أن نقبل الفكر وما ينطوي عليه من تعقيد. يقول ابن الفارض:[4]

ــراه إن غــاب عــني كــل جارحة	*فــي كــل معــنى لطيــف رائــقٍ بهجِ*
فــي نغمــة العود والناي الرخيم إذا	*تألّفــا بيــن ألحــانٍ مــن الهــزجِ*
وفــي مســارح غــزلان الخمائل في	*بــرد الأصائل والإصباح فــي البلجِ*
وفــي مســاقط أنــداء الغمــامِ على	*بســاط نَــور مــن الأزهــار منتسـجِ*
وفــي مســاحب أذيــال النســيم إذا	*أهــدى لــي سُحَيْراً أطيــب الأرجِ*
وفــي التــثامي ثغــرَ الكأس مرتشفاً	*ريــقَ المُدامــة فــي مســتنزهٍ فــرجِ*
لــم أدرِ ما غربةُ الأوطان وهو معي	*وخاطــري أيــن كــنا غيــر منزعجِ*

[2] د. محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام.

[3] د. عفيفي، أبو العلا: فصوص الحكم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1946 ص48 -49. ص 497

[4] ابن الفارض: الديوان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى القاهرة 1953م، ص47.

فالدار داري وحبي حاضرٌ ومتى بـدا فمنعرج الجرعاء منعرجي

ولنقارن هذه الصور الجميلة الفاتنة التي تتوالى كنبضات القلب بهذه الطلاسم المعقدة التي تثقل كاهل العقل والتي يرددها ابن عربي حيناً بعد حين: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[5]، "الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"[6] ما في الوجود مثل، ما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه"[7] وإذا أضفنا إلى ذلك: التعينات، والبرازخ، والحضرة العمائية، والحقائق الحبية، والتنزلات الاسمية، وإذا تذكرنا أن الحق "تجلى بالحب لنفسه في نفسه، فكان من تجليه آدم، وكان الحب"[8] وأن "الخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج"[9] أدركنا الفرق بين ومضة القلب وعناء الفكر".

على أن نبرات الهيام الصوفي العذب بالوجود الواحد ربما تعالت على نحو أوضح في الشعر الصوفي الفارسي الذي خلصت صوره إلى التغني بالعشق الإلهي تغنياً تغيب فيه الاثنينية، ولا تظهر إلا الوحدة؛ حتى إذا أردت تحويل نبضات الزمان الحي في هذه الصور إلى مذهب فكري ألفيت الأمر عصياً على القبول، لأن الشاعر نفسه آنئذ ينكر أن يكون ما "أحس" به هو ما "فكر" فيه، وها هوذا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر يصرخ في سورة من سورات الوجد طالباً من الله -سبحانه- أن يطل عليه من الشرفة لأن في خده الجميل أمارة من الإقبال، وها هوذا يجلس في الإيوان مع الله من دون أنا وأنت، ومع ذلك فليس من اليسير القول إن جلال الدين من أصحاب الوحدة،، لأنه يفصح عن خلاف ذلك في المثنوي، ولأن الخيال المحلق الذي يرى الجمال الإلهي متجلياً على شرفة الوجود، أو يجالس الله في الإيوان، ليس له أن يتحول إلى فكر وفلسفة، ولم يكن الفن أبداً عقيدة أو مذهباً.

يقول جلال الدين الرومي:

"هذه الدار التي لا تفتر فيها الألحان، سل ربها أي دار هذه!؟

إن كانت الكعبة فما صورة الصنم هذه؟ وإن كانت دير المجوس فما هذا النور الإلهي؟

أيها السيد! أطل علينا من الشرفة، فإن في خدك الجميل أمارةً من الإقبال.

أقسم بروحك أن ما عدا رؤية وجهك، ولو كان ملك العالم، خيال وخرافة

تحير البستان أي ورق وأي زهر! وولهت الطير أي شبك وأي حب

هذا سيد الفلك كالزهرة والقمر، وهذي دار العشق لا حد لها ولا نهاية"[10]

---

(5) الفصوص: فص إدريسي.

(6) الفصوص: آخر سطور الكتاب.

(7) الفصوص: ص92.

(8) نيكولسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1969 ص85.

(9) بلاثيوس: ابن عربي: ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1965 ص241.

(10) الرومي: جلال الدين: المثنوي، ترجمة د. كفافي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت 30/1.

ويقول:

"ما أسعد تلك اللحظة حين نجلس في الإيوان أنا وأنت!
نبدو نقشين وصورتين ولكننا روح واحدة أنا وأنت.
إن لون البستان وشدو الطيور يهبنا ماء الحياة
في تلك اللحظة التي نذهب فيها إلى البستان أنا وأنت
أنا وأنت بدون أنا وأنت نبلغ بالذوق غاية الاتحاد.
فنسعد ونستريح من خرافات الفرقة إلي أنا وأنت
وسيأكل الحسد قلوب طيور الفلك، ذات الألوان الباهرة
حينما تشاهدنا نضحك جذلين على تلك الصورة أنا وأنت"[11]

ولا أظن أن أحداً يجادل في سمو هذا الوجد المحرق، بيد أن كثيرين يجادلون في دلالتها. ولا بأس من أن نرجع أيضاً إلى لوعة "جامي" وهو يفصح عن "المشاعر "عينها التي أفصح عنها الرومي دون أن يعني ذلك أنه من أصحاب وحدة الوجود:

"حذار أن تقول: "هو الجميل ونحن عشاقه" فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الظاهر وأنت الباطن.

والحب المحض- كالجمال المحض- ليس إلا منه يتجلى لك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة، فاعلم أنه هو المرآة أيضاً، هو الكنز وهو الخزانة، أما أنا وأنت فلا محل لهما هنالك، تلك أوهام خادعة لاحظ لها من الوجود"[12].

وجامي يوضح أن ما في الوجود صور ذات تهاويل بديعة:

"عندما تنفس صبح الأزل عن العشق، نفث العشق نار الشوق في القلم، فاجرى على لوح العدم صوراً جمة ذات تهاويل بديعة"[13]

وهكذا يلوح أن الوجود نفسه صور شعرية رسمها قلم العشق دون أن يكون لها أن تحاط بكيف.

فإذا عدنا الآن إلى ابن عربي قلنا بإيجاز: إن ابن عربي شاعر لا يمكن أن تؤخذ أقواله إلا على أنها شعر نظمه الخيال، وأبدعته الرؤى، وليس ذلك لأنه نظم الشعر في الديوان أو في ترجمان الأشواق، وإنما لأنه "نظم" الفصوص والفتوحات، بل لعله لم يكن شاعراً مبدعاً في ديوانه أو في ترجمانه بقدر ما كان مبدعاً في فصوصه وفتوحاته الفياضة بالأخيلة والرؤى منذ أن تلقى الفصوص كاملاً من الرسول صلى الله عليه وسلم، كما كتب في الفتوحات ما أملاه عليه الله، إذ ليس في وسع

---

(11) المثنوي: 35/1

(12) في التصوف الإسلامي ص94-95

(13) هلال: د. محمد غنيمي، ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، ص20

المرء أن يقبل ذلك إلا على أنه رؤيا شاعر فاض به الوجد، واستبد به العشق.

ويبدو أن "الرؤى" هي سرّ ابن عربي، إذ صاحبته في مطلع شبابه، وكانت بداية نزوعه الصوفي رؤيا ظهرت له فيها تهاويل عذاب جهنم أثناء مرض ألم به: "مرضت فغشي عليّ في مرضي بحيث اني كنت معدوداً في الموتى، فرأيت قوماً كريهي المنظر يريدون إذابتي"[14] ثم تعلم ابن عربي الاتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشبربلي "وكان ممن يمشي على الماء وتعاشره الأرواح"[15] وهكذا "كان يجلس على الأرض تحيط به المقابر، ويظل الساعات الطوال مأخوذاً بالوجد، هامساً بأحاديث مستسرة مع محدثين غير منظورين"[16]، يقول: "ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسي.. وأنا أتكلم على من حضرني من الأرواح.."[17] ثم إنه رأى الخضر[18]، وشاهد مشاهدة عجيبة في قرطبة جاد عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع الأقطاب وعددهم ممن كانوا قبل النبي[19]، على أن من أهم رؤاه ما اتفق له عام 597 في مراكش فقد تجلى عرش الله له ذات يوم: "إن هذا العرش (عرش الله) قد جعل الله له قوائم نورانية لا أدري كم هي ولكني أشهدتها ونورها يشبه نور البرق.. ورأيت الكنز الذي تحت العرش. ورأيت طيور حسنة تطير في زواياه، فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور، فسلم علي.." [20]وكذلك ما رآه في بجاية في العام نفسه من نكاحه للنجوم: "رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما يبقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية، ثم لما كملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها"[21].

وتوج ابن عربي رؤاه التي لا تحصى والتي تتوالى مصحوبة بالوجد برؤية "ظاهر الهوية الإلهية "وذلك سنة 627هـ: "رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققا، ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه، فما كان أحسنها من واقعة، ليس لوقعتها كاذبة، خافضة رافعة"[22] ولا يكتفي ابن عربي بهذا الشهود المحقق وإنما هو يصور ما رآه في هامش الفتوحات، وفي السنة نفسها رأى ابن عربي الرسول صلى الله عليه وسلم وبيده كتاب "فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا، كما أمرنا"[23]، وكتاب الفصوص نفسه "إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء

---

[14] ابن عربي، بلا ثيوس ص10 الفتوحات 648/4

[15] المصدر نفسه ص15 الفتوحات 268/1

[16] المصدر نفسه ص18 الفتوحات 58/3-59

[17] المصدر نفسه: ص18- الفتوحات 58/3-59

[18] المصدر نفسه: ص22- الفتوحات

[19] المصدر نفسه: ص33

[20] المصدر نفسه: ص33- الفتوحات 573/3

[21] المصدر نفسه: ص 54- الفتوحات 8/1

[22] المصدر نفسه: ص86-87- الفتوحات 591/2

[23] المصدر نفسه ص87- الفصوص ص4

الذين يعترف بهم الإسلام"[24].

والفتوحات الذي هو خلاصة شاملة لكل مؤلفاته إنما أوحت به رؤيا من الرؤى العجيبة" إذ رأى ذات ليلة في المنام النبي محمداً وقد أحاط به جميع الأنبياء والملائكة والأولياء والعلماء المسلمين، فدعاه النبي للصعود على منبره، وخلع عليه بردته البيضاء، وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول إنها من وحي الروح القدس" [25] يقول ابن عربي: ".. والصلاة على سر العالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته.. الذي شاهدته عند إنشائي لهذه الخطبة في عالم الحقائق في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية، في حضرة غيبية"[26].

تلك هي إذن فيوضات الرؤى تتوالى جامحة حافلة بالخيال، وكأنها غيبوبة الوعي الباطن، يحولها المجاز صوراً شعرية فيها ما في الشعر من تجربة وذوق، فإذا ما فهمت وحدة الوجود شعوراً جميلاً يجعل العشق مصدر الوجود، والجمال نوره ومجلاه، لم يكن ثمة منكر أو ومجادل يماري في أنها تحيي موات القلب، أما إذا فهمت فلسفة توحد بين العبد والرب، والظاهر والباطن، والقدم والحدوث، والأزل والأبد، فسيكون هنالك من ينكر، ومن يجادل، ومن يحاول التأويل، ولا تأويل.

ولعمري إن ابن عربي يغدو -بعيداً عن عمايات الفكر -شاعراً من أعظم شعراء العالم خيالاً، شاعراً يتزوج بالنجوم فيكشف غموضها، ثم يتزوج بالحروف فيجلوا أسرارها، وما أكثر أسرارك وأعظمها أيها الشيخ الأكبر!

□□□

(24) ابن عربي ص88

(25) ابن عربي ص89

(26) انظر الخطبة: مقدمة الفتوحات 1/3-7

تأثير المعري ودانتي في الأدب المعاصر.. انقطاع أم استمرار

د. سهيل الملاذي

إن الحديث عن التأثر والتأثير، في الأعمال الإبداعية الإنسانية، ومدى خلود هذه الأعمال واستمرارها، بحيث تدخل في نسيج الأعمال التالية، يبدو حديثاً صعباً؛ إذ لا يمكن ملاحظة الحدود التي تجعل عملاً ما استمراراً أو تقليداً أو محاكاة لعمل سابق، أو تبقي الأمر في إطار التأثر المحدود والمشابهة فحسب.

إن القضية تبدو معقدة نوعاً ما، حين نجري مقارنة بين رسالة الغفران للمعري، والكوميديا الإلهية لدانتي، لنصل إلى معرفة مدى تأثر دانتي بالمعري، ونجيب على التساؤل: فيما إذا كان ثمة اتصال أو انقطاع بينهما، أو مع الأعمال التالية، إلى وقتنا المعاصر.

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه ليس ثمة محاكاة أو تقليد بين هذه الأعمال، وأن الأمر لا يعدو كونه تأثراً أو تشابهاً في الشكل. مع اختلاف واضح في المضمون والأفكار المطروحة، وحتى في طريقة التناول والمنهج المتبع.

وقديماً قال عنترة: هل غادر الشعراء من متردم؟

رسالة الغفران: كتبها أبو العلاء المعري (363-449هـ)، في نهاية الربع الأول من القرن الخامس الهجري، ويفصل بينها وبين كوميديا دانتي حوالي أربعة قرون.

هي رد على رسالة بعث بها ابن القارح إليه، وفيها نجد أبا العلاء يطوف بصاحبه في أرجاء العالم الآخر، في رحلة خيالية ممتعة، حيث ذاقا معاً ألواناً من السعادة والنعيم، ليعوض بذلك ما كابده من ألم ومعاناة في حياته الدنيا.

أما هذه المعاناة، فهي معروفة، أدت إلى اعتزاله الناس والحياة العامة.

فجنة أبي العلاء هي جنة السجين المكبوت والمحروم والضرير. هي جنة حفلت بمجالس الأدباء، وجعلت للأدب الجيد مكانة، تجعله وسيلة للشفاعة والغفران.

وجحيم أبي العلاء هو جحيم الأعمى، هو جحيم يغلب عليه الطابع الإنساني، ويبقي على بشرية

المعذبيـن وأهوائهـم، ويوجز في تصوير آلامهم، هو جحيم فيه مشاهد أدبية حافلة -كما في الجنة- يشفق فيه على المعذبين منهم، ويجعل للأدب مكانة تشفع لصاحبه.

ولم يكن العصر أفضل حالاً من حال المعري. وهو بدوره ترك بصماته على الرسالة.

أدباء عصر المعري كانوا مولعين بالتراسل، لإبراز براعتهم الأدبية واللغوية.

وهـذا ما فعله المعري في اختياره أسلوب الرسالة، وفي تناوله مسائل لغوية وأدبية، ليدلل بذلك عـلى تمكنه منها، وعلى رجاحة في الرأي، ونضج في الفكر، وسلامة في المنهج، بما في ذلك من استطراد وإغراب وألغاز.

كمـا يـدل عـلى ذلك تناوله للقضايا النقدية والشعرية والعروض والموسيقا والنحو والصرف والرواية.

والحيـاة الأدبية عموماً في عصر المعري -رغم ظهور الكثير من أعلام الأدب واللغة والشعر فيها- كانت تعاني من ضعف وتراجع.

وقـد عكس الأدب صورة الأوضاع السياسية المتردية، من ضعف الدولة، وتنازع النفوذ فيها، والتقلبات والأخطار والمشاكل المتفاقمة، والحروب الداخلية والخارجية.

ولـم تكـن الحياة الاجتماعية تختلف كثيراً، فقد كان الفساد متفشياً، والقيم منهارة، ترافقها حياة دينية تتسم بالفوضى والتنازع والتشيع والتفرقة.

لقـد أوحـت هذه الأوضاع للمعري، أن يجعل للشعراء حظوظاً متفاوتة من النعيم أو العذاب، فصـب نقمته على بعضهم، وأظل الآخرين برحمته، وخص آل علي وآل البيت بحقوق في الشفاعة، ليسـت لغيرهم، وأوحت إليه أيضاً أن يتهكم على المتكلمين والإمامية والصوفية والباطنية وغيرهم، ممن كان العامة مشغولين بدعاواهم.

هـذه السـخرية من بعض المعتقدات الدينية، والحملة على النفاق والرياء، والحزن على غفلة الـناس وحمقهـم، دفعت البعض إلى اتهام المعري بالزندقة، متجاهلين أنه رسم صورة الآخرة، كما رسـمها القـرآن والحديـث وكـتب التفسير، وما تكوّن لها في الأذهان، من خلال الكتب والشعر والأساطير التي تناقلها الرواة.

في الغفران ثلاثة محاور رئيسية:

1-الحياة الآخرة: الجنة -النار.

2-الحديث عن الزندقة.

3-المسائل اللغوية والأدبية.

وإذا ما عقدنا مقارنة بين غفران المعري، وكوميديا دانتي (ت 720هـ) الإلهية، التي تلتها بعد حوالـي (400) عام، لوجدنا كثيراً من أوجه التشابه، التي لا تصل على الإطلاق إلى مستوى التقليد

أو التماثل.

أما النقاد الذين تناولوا هذين العملين من زاوية التماثل والمحاكاة، فقد كانوا يسقطون بعض الأوجه التي رأوا فيها تشابهاً، على العملين معاً، واشتطوا في تفسير هذه الأوجه، التي قد يكون التشابه فيها قد أتى مصادفة، أو أنه كان انعكاساً لبعض الأوضاع العامة والظروف الخاصة المتشابهة.

وعموماً، فإن الذاكرة الإنسانية، والحضارات المتفاعلة، تحتفظ دوماً برصيد لا بد أن يظهر في إنتاج الأدباء، ويبدو على أنه تشابه أو تماثل، ذلك أن ثقافة ما لا يمكن أن تولد من فراغ.

لقد ورد العملان ومؤلفاهما عند القدماء والمحدثين: أشار بعضهم إلى مكانة الغفران في فنون النثر العربي، وأطلقوا عليها تسميات شتى، وصنفوها في فنون الملحمة أو المقامات أو القصص. ولكن المؤكد أنها لا تنتمي إلا إلى فن الرسالة التي تجري مجرى الكتب المصنفة، وإن كانت تحتوي على طرف من تلك الفنون الأدبية.

أما الكوميديا الإلهية، فهي لا تشبه الغفران في نوعها الأدبي، لأنها بناء شعري بحت، يتضمن شعراً خالصاً مصوغاً في مائة نشيد.

وإذا كان المعري في الغفران يصطحب صديقه الشاعر ابن القارح في رحلة إلى العالم الآخر، فإن دانتي يترك للشاعر فرجيل أن يقوده في ذلك العالم، في رحلة استغرقت سبعة أيام، والمغزى هو أن الأعمى يقوذ المبصرين في العملين معاً.

صورة الآخرة لدى المعري صورة إسلامية، تحتوي على الجنة والنار. أما عند دانتي فهي صورة مسيحية، تحتوي على ثلاثة أقسام: الجحيم والفردوس، يتوسطهما المطهر.

ودانتي في هذا التقسيم يرمز بالجحيم إلى الخطيئة والعذاب والشباب، وبالمطهر إلى التوبة والتطهر، وبالفردوس إلى الكهولة والطهارة والحرية والخلاص والنور الإلهي.

وكما هو شأن المعري، حين يجعل رحلته في العالم الآخر، تغلب عليها السعادة والمتعة والنعيم، تعويضاً عن الألم والحرمان الذي عاناه في الحياة الأولى، فإن دانتي ينهي رحلته بالسعادة الإلهية، تعويضاً عن معاناته السياسية.

إنه يهدف إلى إصلاح البشرية، ويلغي فوارق الزمان والمكان، بحيث تختلط الخرافة بالواقع، والخيال بالتاريخ.

لقد صور كل ما يعتمل في داخل الإنسان من عواطف ومشاعر وانفعالات وأحاسيس، ومن أفكار متناقضة (من حب وكره، وكذب وصدق، ونفاق وصفاء...).

لقد أبدع دانتي في رسم الطبيعة، كما أبدع في تصوير الشخصيات (الأمراء والفقراء، والشياطين والملائكة..)، فكأنه يعكس التناقض الموجود في الحياة الدنيا.

وإذا كـان مـن تشابه بين العملين، فلعل السبب في أن كلاً منهما كان مرآة لعصره، وانعكاساً لواقعه.

إن الغفـران صـورة العالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، بكل ما فيهما من أحـداث وتناقضـات، كمـا أن الكوميديا الإلهية كانت نتاجاً للعصور الوسيطة في أوربا، وإرهاصاً لعصر النهضة فيها، حيث انتقلت الحضارة حينئذ من عصر الله إلى عصر الإنسان.

لقـد تأثـرت بأخلاقيات القرون الوسطى، لكنها خرجت على الكثير من تقاليدها وقيمها الدينية، فوضـعت الـبابا –وهـو الشخصـية المقدسـة– في الجحيم، لأنه هدد مصالح فلورنسة، وأزدرت الشخصـيات الديـنية الإسـلامية أيضاً. فكأنها أرادت أن تثور على الديانات عموماً، لتبشر بعصر الإنسان الخلّاق.

وهـنا لا بد أن نلاحظ أن الكوميديا الإلهية، التي تبدو في ظاهرها رحلة إلى العالم الآخر، هي فـي حقيقتها رحلة إلى الحاضر والواقع، لأنها تغوص في أعماق الحياة والإنسان، وإن كان طابعها السياسي واضحاً، إذ إن صاحبها شخصية سياسية، شاركت في الحياة العامة، وعانت من الاضطهاد السياسـي. بخـلاف الإطـار الأدبي الذي غلّف رسالة المعري، وهو الشخصية الأدبية الكبرى في التراث العربي.

هـل يمكن أن نقول: إن دانتي كان يقلد المعري، لمجرد هذه التشابهات التي جاءت عفوية، أو لأنه قام برحلة خيالية إلى العالم الآخر؟ كما فعل المعري؟.

هـنا لا بـد أن نذكـر أن صورة العالم الآخر قد ظهرت مراراً قبل المعري وبعده، إلى وقتنا الحاضـر، فـي الـتراث الفرعوني والإغريقي والفارسي والهندي، في الأدبيات المسيحية، كما في الأدبيات الإسلامية. وما قصة المعراج وسير المتصوفة وابن عربي إلا دليل على ذلك.

1-بداية نذكر رسالة الملائكة للمعري نفسه، وهي كثيرة الشبه بالغفران من نواح عديدة:

-في طبيعتها الأدبية واللغوية، بالرغم من أنها تتناول مسائل صرفية.

-اختيار العالم الآخر مسرحاً لها.

-أسلوب الحوار والمناقشات، وعرض الثروة اللغوية، وما فيها استطراد واستقصاء وجمع، ومن عبارات ومواقف.

-لقـد ألفـت فـي الزمن الذي ألفت فيه الغفران، وقد تكون سبقتها بقليل، فهي نواة لها، أو تأخرت قليلاً فهي صورة مصغرة عنها.

2-رسالة التوابع والزوابع، لأبي عامر بن شهيد الأندلسي القرطبي (382-426هـ).

لقـد ظهـرت أيضاً في صدر القرن الخامس الهجري، ووصلتنا فصول منها عن طريق كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لأبي الحسن علي بن بسام (ت 542هـ).

كتب ابن شهيد هذه الرسالة لأبي بكر بن حزم، وتفنن في وصف رحلة خيالية، مع زابعة له من

الجن، التقى به أول مرة حين كان يعاني الشعر في رثاء حبيب له مات. وفي هذا إشارة واضحة إلى تأثر ابن شهيد بالتراث العربي الذي جعل للشعراء وادياً يسكنه الجان، اسمه وادي عبقر.

حـل ابـن شـهيد وزابعته في بلاد الجان، والتقى بعدد من الكتاب والشعراء، فصار يستنشدهم وينشدهم.

تعددت الرحلات، وشهدا فيها مجالس الجن، وهم يتذاكرون ويتناظرون.

وكان أبو عامر يدلي فيها بدلوه، وكان رأيه دائماً هو الصائب.

رغـم أن أبا عامر اختار في رسالته أن تكون رحلته إلى عالم الجن، لا إلى عالم الملائكة، فإن د. أحمـد ضيف يراه مقلداً للمعري، ويرى رسالته تشبه الغفران، من حيث أسلوبها الأدبي، مستدلاً بـأن ابن شهيد قد أدرك عصر المعري، الذي كانت قد ذاعت شهرته، وبأن المغاربة في هذا العصر كانوا يقلدون المشارقة.

أما د. زكي مبارك (النثر الفني في القرن الرابع) فيخالف د. ضيف، حين يرى أن المعري هو الذي حاكى ابن شهيد، معتمداً على ما قيل عن أن تأليف رسالة التوابع والزوابع سبق تأليف الغفران بعشرين عاماً.

ويستند الباحثان إلى أدلة متشابهة:

1-وجود الرجلين في عصر واحد.

2-شيوع التقليد بين الشرق والغرب.

3-تشابه الرسالتين في الموضوع والأسلوب ومسرح الحوادث.

تـرجح بـنت الشـاطئ -ونحـن معها- الرأي الثاني، لأن ابن شهيد في العام الذي كتبت فيه الغفران، كان على فراش الموت، لا يقوى على كتابة شيء.

تقول بنت الشاطئ (الغفران لأبي العلاء- دار المعارف بمصر- 1954):

"مـن المسلم بـه أن بينهما أوجه تشابه، لكنها ليست خاصة بهما، وإنما هي من الظواهر الأدبية التي يمكن أن تلتمس عند غيرهما من أدباء العصر، أو في الآداب على وجه العموم".

كلاهما صاغ أحكامه الأدبية في أسلوب شائق على طريقة الحوار، وقام برحلة في عالم الخيال، أنطـق فيهـا الجـن والحيوان، لكن هذا نلقاه في الأقاصيص والأسمار والأساطير وأخيلة الشعراء، وكلاهمـا أراد إثـبات تفوقه في الحفظ والإنشاء، وبراعته في الكلام والصنعة، وأن يبهر صاحبه، ولكن هذا يمكن أن يقال عن كل ما كتب الرجلان أو غيرهما من صناع الكلام.

إن من قالوا بالتشابه، لمحوا نظرة عابرة، ولو تمعنوا لأدركوا أنهم أمام أثرين متميزين لأديبين مختـلفين، من إقليمين متباعدين. ولو فرضنا أن ثمة تشابهاً في الأسلوب والهدف، فهو لا يقوم وحده دليلاً على التشابه، إذا اختلف جوهر الموضوع:

-رسالة الغفران بطلها ابن القارح، أما أبو العلاء فيتوارى عن المسرح.

أما التوابع فبطلها ابن شهيد نفسه، وهو بطل كل الأحداث والمواقف والحوارات.

-الغفران تصور أحلام المعري، وتعرض آراءه ومذاهبه النقدية، أما التوابع فهو ديوان لشعر ابن شهيد.

-أبو العلاء حافظ راوية ناقد، وابن شهيد شاعر مفاخر مبارز، يهزم كل الشعراء.

وإذا انتقلنا خطوة أخرى، لنتلمس التشابه في الآداب العالمية، نجد أن موضوع التأثر والتأثير والتشابه قد بقي غائباً عن أذهان النقاد فترة طويلة من الزمن، إلى أن جاء عام 1886، حين نشرت مجلة المقتطف سلسلة مقالات بعنوان: "شذور الإبريز في نوابغ العرب والإنكليز".

بدأت بمقالة عن العلاقة بين السلطان صلاح الدين والملك ريتشارد قلب الأسد، تلتها مقالة بعنوان: "أبو العلاء وجون ملتن الإنكليزي"، ثم مقالة تقارن بين ابن خلدون المغربي وهربرت سبنسر الإنكليزي.

ومن الواضح أن هذه المقالات ظهرت في مجلة مصرية، في وقت احتل فيه الإنكليز مصر بعد ثورة أحمد عرابي عام 1882.

إن كاتب المقالات أراد أن يخلق علاقة أدبية وهمية، وتشابهاً لا وجود له بين شخصيات عربية وأخرى إنكليزية، ليهيئ بذلك الأذهان لقبول وجود الإنكليز، والتعايش مع الاحتلال.

في مقالة "أبو العلاء وجون ملتن" أشار الكاتب إلى ملامح متشابهة بين أبي العلاء -دون أن يذكر اسم رسالة الغفران- وبين الفردوس المفقود لملتن، ومثّل باتفاق خواطر الشاعرين في ميدان الشعر (وهي معان عامة تتوارد على خواطر معظم الشعراء) دون أن يقصد الموازنة بينهما، أو يشير إلى مسألة التأثر والتأثير.

وبعد ثمانية أعوام، أي سنة 1904، ظهرت ترجمة البستاني لإلياذة هوميروس وفي المقدمة التي كتبها البستاني، طوّر الفكرة من التشابه إلى نوع من الموازنة، حين قال فيها:

"إن من أحسن ملاحم المولدين، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعاني، وأوغل في التصور، حتى سبق دانتي الشاعر الإيطالي وملتن الإنكليزي إلى بعض تخيلاتها، ألا وهي رسالة الغفران لأبي العلاء المعري".

وما هي إلاّ أعوام قليلة أخرى، حتى تحولت القضية إلى دعوى تأثر ملتن بالمعري ومحاكاته، فقد أضاف جرجي زيدان عنصر الاقتباس، حين قال في (تاريخ الآداب العربية):

"فتخيل رجلاً صعد إلى السماء، ووصف ما شاهده هناك، كما فعل دانتي شاعر الطليان في الرواية الإلهية، وما فعله ملتن الإنكليزي في ضياع الفردوس، لكن أبا العلاء سبقهما ببضعة قرون".

ثم ظهر في مدريد عام 1919 كتاب بالإسبانية هو "الإسلام والكوميديا الإلهية"، من تأليف

ميجويل أسين بلاسيوس، وطبع بالإنكليزية في لندن عام 1926. وفيه يرد المؤلف الكوميديا الإلهية إلى عناصر إسلامية، منها رسالة الغفران.

منذ هذا الوقت اختفى اسم ملتن أو كاد يختفي من ميدان المقارنة، وعاد اسم دانتي ليشغل المكان الأول في البحث المقارن، حتى أن محمد كرد علي لم يتردد في تقديمه لكتاب "جحيم دانتي" (ترجمة أمين شعر- القدس 1938) عن القول:

"إن أعمى المعرة كان معلماً لنابغة إيطاليا في الشعر والخيال".

وقال الميمني (رسالة الملائكة- في ذيل كتاب أبي العلاء وما إليه -ط السلفية 1345هـ):

"وما ملتن الإنجليزي صاحب الفردوس الغابر إلّا من الأتباع.. ومثله شاعر الطليان دانتي في كتابه... بيد أنا أهل المشرق لم نحتفظ بمآثر أسلافنا، ولم نؤمنها من بوائق الضياع".

أما بنت الشاطئ، التي قامت بدراسة مستفيضة عن المعري وتأثيره في الآداب الأخرى، فلم تقبل نظرية بلاسيوس حول تأثر دانتي بالإسلام.

وقد وضحت رأيها بالنقاط التالية (الغفران لأبي العلاء المعري- دار المعارف بمصر-1954):

-إن هناك قدراً من التأثر بالأفكار الإسلامية التي دخلت أوربا عن طريقين: صقلية وإسبانية، (وهي قصة المعراج، وآراء الإسلام في الحياة الآخرة).

-إن كلاً من المعري ودانتي إنسان وشاعر، لكن المعري اعتزل الحياة ومباهجها، في حين انغمس دانتي في المجتمع والحب والحياة العامة والسياسية.

ففي سن الخامسة والثلاثين، كان من الستة الذين يحكمون فلورنسة. كما أنه ذاق مرارة الهزيمة والنفي.

-إن العملين يلتقيان عند فكرة الرحلة الخيالية إلى العالم الآخر، وهي فكرة إنسانية عامة، لا توحي بالتأثر والتأثير.

-لم يكن دانتي بحاجة إلى محاكاة الغفران، فبين يديه -وهو يكتب رحلته- إلياذة هوميروس، وفيها أحاديث عن الحياة الأخرى. كذلك كانت قصيدة الإنيادة لفرجيل، وفيها مشاهد للجحيم. كما أن دانتي اتخذ فرجيل صاحبها شاعراً أثيراً لديه، ودليلاً له في رحلته، نظراً لخبرته السابقة.

-لكل منهما طريقته الخاصة وطابعه، ولكل من العملين صفاته المختلفة:

الكوميديا قصيدة باركها رجال الدين المسيحي، والغفران وصاحبها متهمان.

الكوميديا تمجد الحب، والغفران لشاعر يكفر بالحب. دانتي ناقد سياسي، والمعري ناقد لغوي. الكوميديا جد وعاطفة إنسانية، والغفران شهوات مصورة بسخرية ومرارة، وفيها تهكم من معتقدات الناس.

حين ننتقل إلى أدبنا المعاصر، يفاجئنا أحد الأدباء السوريين بعمل أدبي متميز، يعيدنا إلى أجواء المعري.

ففي عام 1981 ظهر كتاب "رسالة الراح والأرواح" لبشير فنصة، في (360) صفحة، (من منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق).

منذ البداية أظهر بشير فنصة تأثره برسالة الغفران، من خلال أمرين اثنين: الأول أنه اختار (رسالة الراح والأرواح) عنواناً لعمله الأدبي، والثاني أنه قام برحلة إلى العالم الآخر، فأوحى إلينا بأن ثمة تشابها بين العملين.

ثم إنه تحدث صراحة عن أبي العلاء في أماكن كثيرة من كتابه، بل لقد جعل طيف أبي العلاء يرافقه في مراحل رحلته، وأبدى إعجابه به، وبفلسفته الأدبية والفكرية، وبآثاره وكتبه.

يسوق في الجزء الأول من الكتاب، على لسان أمين اليسراوي قوله:

"رسالة الشياطين، إنها الرسالة الوحيدة لصاحبنا المعري، التي لم يعثر المستشرقون بعد على نصها الكامل، لقد عثروا على رسالة الغفران، ورسالة الهناء.. أما رسالة الشياطين فلم يوفقوا بالعثور عليها"

ويتذكر أن فيلسوف الفريكة أمين الريحاني سبق وكتب في الثلاثينيات رسالة إلى المستشرق الروسي كراتشكوفسكي، يستفسر بها عن هذه الرسالة، التي يعتبرها على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للتحقيقات العلمية في فلسفة وأدب المعري.

وفي هذا الصدد يقول: "لقد كتب إليّ أحد كبار المستشرقين أن أوافيه بما عندي من آثار باقية لها".

ويعترف بأنه يعيش بقية عمره مع صاحبه المعري، وبأنه يشعر باتحاد روحي عميق وإياه.

وبصراحة أكثر يقول أمين اليسراوي عن (رسالة الراح والأرواح)، التي كان يستكمل كتابتها:

سيكون لهذه الرسالة -بعد أن أنتهي من رسم خطوطها العريضة- شأن وأي شأن، على ما أظن. في يوم من الأيام ستكون نوعاً من تقمص الأفكار، وامتداداً لرسالة الغفران.

وبالرغم من كل ما ذكره المؤلف عن التشابه بين العملين، فإنّ قراءة الكتاب لا توصلنا إلى درجة الاعتقاد بالتماثل أو المحاكاة، فثمة أوجه اختلاف كثيرة، تجعل لكل منهما طريقته ومنهجه وطبيعته وأسلوبه، سواء في الشكل أو المضمون، كما أن لكل كاتب شخصيته المتميزة، وأفكاره الخاصة.

لقد اكتفى بأن أهدى كتابه إلى شاعر معاصر يحبه هو "شيخ الشعراء" الشاعر القروي، دون أن يجعل منه رفيق الرحلة إلى العالم الآخر، بل دون أن يشير إليه كثيراً في متن الكتاب.

وفي حين يصطحب المعري ابن القارح، ويقود فرجيل دانتي في رحلتيهما، لم يجد المؤلف حاجة لأن يصحبه المعري بشخصه، بل بفكره وفلسفته وأدبه.

لم تستغرق الرحلة كل الكتاب، فقد قسم بشير فنصة كتابه إلى جزءين:

الأول: في تسعين صفحة، أي ربع الكتاب تقريباً، وهو عمل قصصي، حكى فيه قصته مع أمين يسراوي، صديقه القديم، الذين التقى به مصادفة في بكفيا بلبنان، بعد فراق دام أكثر من عشرين عاماً.

والثاني: في مئتين وستين صفحة، أطلق عليه اسم الكتاب "رسالة الراح والأرواح"، وخصصه لرسالة الراح والأرواح، التي تركها له صديقه اليسراوي، وجاء فيها وصف الرحلة الخيالية إلى العالم الآخر، على لسان صديقه، لا على لسانه، وفيها في الوقت نفسه آراء فلسفية، وجولات فكرية وتاريخية، وأخبار أدبية وشعرية، قديمة وحديثة، عربية وعالمية.

من هو أمين اليسراوي؟

لهذا الاسم دلالات خاصة لدى بشير فنصة، فأمين هو صاحب المبادئ والقيم والأفكار الحرة، وكنيته (اليسراوي) توحي بالثورة والنضال والرفض والانتماء إلى اليسار.

ربما كانت الشخصية حقيقية، عرفها عن كثب وعايشها، أو أنه رمز بها إلى إنسان يعرفه حقاً، ثم أضاف إليها بعض الملامح التي تجعلها واقعية.

ولعله قصد بها نفسه، فالذي يعرف الكاتب يرى شخصية اليسراوي قريبة الشبه بشخصيته، كما أن في جوانبها السياسية أوجه تشابه أيضاً مع دانتي، مع إسقاطات معاصرة.

بشير بن محمد ناجي فنصة، الذي توفي قبل ثلاثة أعوام، كان قد ولد في حلب عام 1917، وانغمس دون العشرين من عمره في العمل السياسي والصحفي، بدأ في جريدة الشعب الدمشقية، واستمر سكرتير تحرير أو رئيس تحرير أو مديراً مسؤولاً في العديد من الصحف (البعث والشباب والنذير والتقدم وبرق الشمال وألف باء والأنباء)، اضطهد ونفي وشرد، وعاصر فترة الانقلابات، وقد دفعه يأسه إلى اعتزال الصحافة والسياسة، وانصرف إلى العمل الأدبي، فأصدر عدداً من الأعمال: برج الصمت، قصة تاريخية (1975) –النوافذ المغلقة، قصة (1977)- كتب وأوراق منسية، مقالات وبحوث- رسالة الراح والأرواح (1981)- الظواهر الثورية، ترجمة عن الفرنسية، لجان بيشلر- النكبات والمغامرات، تاريخية (1996).

ومن الواضح أن شخصية المؤلف وفكره وحياته السياسية والصحفية، قد انعكست تماماً على الكتاب، من خلال النقد اللاذع للحياة السياسية وللصحافة والصحفيين، ومن خلال سيرة صديقه اليسراوي، وما عرض له من أفكاره وفلسفته في الجزء الأول من الكتاب، كما في الجزء الثاني أيضاً.

تعود الذاكرة بالكاتب عشرات السنين إلى الوراء، إلى مرحلة اليفاع، حين كان اليسراوي رجلاً شديد البأس، صعب المراس، مكافحاً في سبيل ما يرى أنه حق، ولو أن قوله الحق لم يذر له صديقاً تقريباً، إلا ما ندر من أمثاله المشتتين في أنحاء مختلفة من العالم.

كــان الكاتب من بين من ندر من هؤلاء الأصدقاء، عندما جمعتهما الصدف في زنزانة واحدة في السجن العسكري ببيروت، وحكم عليهما بالإعدام رمياً بالرصاص، ثم نجوا من الموت بأعجوبة.

تنقطع أخبار اليسراوي عن صديقه، إلى أن يلتقي به مصادفة، في مصيف جميل في جبل بكفيا المطـل على البحر، حيث كان يعتكف في فيلا يملكها هناك، يعاني من الوحدة والضجر والمرض، معتزلاً الناس -كما المعري-.

يستضـيفه في منزله، ويقضيان أياماً حافلة بالمحاورات الفكرية، التي نتعرف من خلالها على أمين اليسراوي أكثر فأكثر. فهو يتحدث عن نفسه قائلاً:

"لقـد نعـتوني بأكـثر مـن وصـف، فتارة كانوا يسمونني بهبنقة الأحمق، وأخرى بالوطني المجـنون، أو الاشـتراكي المأفون، ويسخرون من دعوتي إلى التحرير، ويتساءلون: كيف يمكن لأمـثالي مـن المستضـعفين قهر جيوش الاحتلال وأساطيل الإنكليز والفرنسيس والطليان، وهل يسـتطيع قـوم عزل من كل سلاح، أن يقفوا بوجه طغاة الإمبريالية والاستعمار، أمثال الجنرالات اللنـبي وفـوش وساراي وويغاند وبتان، والدكتاتوريين الفاشيين، أمثال هتلر وموسوليني وفرنكو وإمبراطور اليابان؟".

ويسـتطرد مـتذكراً الحمـلات الشـعواء التي كان يشنها ضده بعض رجال الدين من مختلف الطوائف والمذاهب، لأنه طالب بعلمانية الدولة، ودفن الطائفية، وتعليم المرأة وتحريرها من الجهل.

ويتسـاءل: ***"ألم يحرضوا عليّ السلطان والسلطات، وعلى حرق مؤلفاتي، ثم أصدروا فتاواهم بأن أحلوا سفك دمي؟".***

إن مؤلفاته لم تعوض عليه ثمن الحبر الذي أهدره في تدوينها، كما رُفض كثير من مخطوطاته.

أما عمله في الصحافة، فقد عانى منه، واضطر للعمل عاملاً، طوال الفترة السابقة، معتمداً على مـا يمده به أخوه المهاجر من بعض المال. ومع كل هذه المعاناة لم يفكر يوماً بالانتحار، لأن الحياة في نظره مقدسة.

يحـب الموسـيقا، ويـرى فيها ما يتجاوز الزمن، ويسمو على اللاشعور، ويرقى بالفكر فوق الحدود، ويهوى الطبيعة وما فيها من الزهور والطيور، التي انكب على دراستها، وأصبح خبيراً بها.

خلافـاً لنعيمة الذي أمسى مؤخراً من الذين يؤمنون بالأطياف والأشباح، فأمين اليسراوي يؤمن بـتقمص الأفكار، مع تطورها بتطور الحياة والإنسان، جيلاً بعد جيل، وبأن الحياة فكرة، والفكرة لا تخرج إلا من مادة وجسم.

ويرى اليسراوي أن رؤية جبران أوضح وأعقل، إذ كان جبران يعني في جميع ما كتب ورسم، أن كل المرئيات والمعقولات حالات روحية، فإن أغمضت عينيك، ونظرت إلى أعماقك، رأيت العالم بكلياته وجزئياته، وخبرت نواميسه وذرائعه ومحجباته.

"إن الإنسان يصطنع في كل حين أسطورة من أساطير الخلود، فتارة يسميها بالأرواح الهائمة

في الملكوت الأعلى، وأخرى بالذكرى والفكرة، أو العقل الكوني الشامل الذي لا يفنى، بل يتحول ويتطور".

"إن الفكر الديني عند الإنسان والأسطورة نفسها مترافقان، وفي تطور دائم مع تقدم الإنسان نفسه في مضمار المعرفة، إلا أن أعظم حدث في التاريخ الطبيعي للإنسان، هو مولد الضمير في العقل البشري"، وما الضمير غير الحب.

إن قصة الخير والشر، والنور والظلام، إنما هي أسطورة من صنع الإنسان نفسه. وما يزال الأمر نسبياً، فما تراه خيراً قد يراه غيرك شراً.

"إن التجربة التاريخية والبحوث النفسية المستجدة، حتى الأخلاقية، دلت كلها على أنه من الممكن تحويل مجرى العدوانية ومسلك الصراع إلى سبل أخرى، مع تقدم الإنسان وتطوره ونضج مداركه واتساع وعيه وتفتح عقله.

فليس شرطاً أن يقتل الإنسان أخاه الإنسان لتستمر الحياة، وينتصر الخير على الشر. إن تجربة تحويل الصراع الإنساني إلى صراع ضد الطبيعة، أو إلى صراع رياضي. أو تنافس علمي أو فضائي أو ما شابه ذلك من أوجه الصراعات قد أثبتت جدواها في الأزمان الأخيرة".

"إن المسألة لم تعد مسألة فلسفة واعتبارات أخلاقية بحتة. المسألة غدت قضية مجتمع صحي معافى، وآخر مريض سقيم".

"لم تعد القضية قضية مجرد صراع طبقات، أو صراع دول غنية وفقيرة وحسب، بل دخلت شعوب هذا الكوكب في عصر جديد، عصر الذرة والفضاء، فإما أن تدمر عن بكرة أبيها، وتلتهمها الحرائق النووية، أو أن تكافح وتصارع مجتمعة الحرب والجريمة والجنون والانتحار... لقد أصبح عالمنا واحداً شئنا أم أبينا".

لم يكن اليسراوي رجل سياسة وفكر وصحافة وأدب فحسب، بل اقتحمت حياته الماضية قصة حب لا تماثلها قصة حب أخرى.. وقد ظلت ذكراها باقية في ذهنه حتى موته، وهي التي أوحت إليه رسالة الراح والأرواح.

في باريس عرف فتاة دمشقية اسمها وردة أو (روز)، عند أحد أصدقائه الطلبة، الذي كان يدرس الرسم في معهد الفنون الجميلة.

لقد استطاع الهرب آنئذ إلى باريس، عاصمة الدولة التي تحكم بلده بالحديد والنار.. ذلك أن باريس ظلت في نظره -برغم ذلك- مدينة الحرية والنور، فشعبها طالما ثار على الظلم والطغيان، ووقف عماله وأحراره وكبار مثقفيه مع لفيف من نوابه إلى جانب قضيتنا العادلة.

كانت وردة تدرس في معهد اللغات الشرقية، أبوها ضابط فرنسي ألزاسي، وأمها عربية من دمشق.

توطدت بينهما علاقات صداقة ومودة، تحولت إلى حب فارتباط مقدس.

لقد كانا متوافقين في الآراء والتوجهات السياسية والفكرية، وفي نظرتهما إلى الإنسان والحياة والمجتمع.

حدثها عن امرأة عرفها من قبل، في باريس أيضاً، وهام بها لأنها تشبه الموناليزا. تزوجها وأغدق عليها وجوده وخياله وكل ما يملك، لكنه أدرك بعد وقت قصير أنه كان يجري خلف وهم، إذ رأى نفسه أمام امرأة عادية، شبه مبتذلة في تصرفاتها، متبرجة، تخدعها المظاهر البراقة، فارغة العقل، وهكذا تم الطلاق، وغادرها إلى الأبد.

وحدثته وردة بدورها، عن تجربة عاطفية فاشلة مشابهة لتجربته. اتفقا على الزواج بلا عقد، وأثمر ارتباطهما مولودة سمياها سعدى.

فجأة، نشبت الحرب العالمية الثانية، واختفت وردة مع طفلتها، ودخل هتلر باريس، فنكل بالأحرار والاشتراكيين والشيوعيين، وكان لا بد لأمين اليسراوي أن يرحل عن باريس، ويعود إلى وطنه.

ظل مصير وردة وطفلتها مجهولاً، إلى أن جاءه نبأ من باريس، حمله صديق قديم، يفيد بأن رجال (الغستابو) أعدموا خمسين رهينة، بينهم صديق العرب، نائب باريس، والصحفي اليساري المعروف (غبريئل بيري). ولم يستبعد الصديق أن تكون وردة في عداد من أعدموا.

انتهت الحرب، ولم يوفق اليسراوي في العثور على أثر لوردة أو ابنته سعدى.

عكف على كتابة الدراسات عن أوضاع الوطن العربي، وساهم في بعض الانقلابات والأحداث السياسية، وتعرض للمتاعب ومحاولات اغتيال كثيرة.

حين سئم، وخاب أمله في وحدة العرب وتضامنهم ونهضتهم، انزوى ***"هارباً من السياسة والسياسيين، والعساكر والانقلابيين والانتهازيين والوصوليين، المتاجرين بالشعارات والأديان والمذاهب والأيديولوجيات، من مختلف الطوائف والجماعات"، منصرفاً إلى كتابة "رسالة الراح والأرواح"***.

أما ابنته، فيظهر له فيما بعد أنها ما زالت على قيد الحياة، وأنها تعرضت لمتاعب كثيرة، منذ إعدام أمها، وأنها جدّت في البحث عنه، إلى أن عثرت على مكانه أخيراً.

وما إن تلقى هذا النبأ السعيد، وأن ابنته قادمة لرؤيته، حتى قتلته الفرحة، قبل أن تكتحل عيناه برؤيتها، تاركاً لها ولصديقه رسالته التي انتهى تواً من كتابتها، وهي مضمون الجزء الثاني من الكتاب.

إن ذكرى وردة هو الذي أوحى لليسراوي بكتابه "رسالة الراح والأرواح"، رغم علمه -كما يقول- بأن ما كتبه بهذا الشأن "لا يتعدى أن يكون أضغاث أحلام، كشاعر يرى طيف من أحب يحوم بين النجوم".

فرحلة اليسراوي إذن، هي رحلة إلى عالم آخر، إلى نجوم جديدة وكواكب بعيدة، حيث ارتحلت

وردة، يبحث فيها عن طيف طالما داعب وجدان أعلام الشعر الصوفي المتسامي وقيمهم، دون أن يعثر على أثر لمحبوبته.

كما أن طيف المعري كان ملازماً له حتى النهاية، ففي الرسالة إشارات مطولة إلى أخبار أبي العلاء المعري وعصره، وإلى رسالتيه الغفران والملائكة، وإلى ما ورد فيهما من قضايا أدبية ونحوية وصرفية.

وفي الرسالة أيضاً، لا نجد حدوداً زمانية و لا مكانية للرحلة، بحيث تدور الأحداث والحوارات بين القدماء والمحدثين عرباً وأجانب، في جلسات واحدة، تتناول الأخبار القديمة والحديثة معاً، وتنتقل الرسالة بنا من مكان إلى آخر دون ضوابط.

في الرسالة أحاديث متعددة عن الأدباء والشعراء والمفكرين والسياسيين والشخصيات التاريخية والمتصوفين والمغنين والمغنيات، وعن الأحداث الكبرى كالحروب، ولم ينس المرور على حادثة دنشواي والفرنسيين، وعلى أخبار فارس وخراسان والهند وغيرها..

أخبار الشعراء متناثرة في الرسالة: عمر الخيام، أبو نواس، ديك الجن الحمصي، كثير عزة، الزهاوي، الرصافي، أحمد شوقي، عمر أبو ريشة، شعراء المهجر.

أما رجال الفكر والأدب والفلسفة فللمؤلف جولات معهم: ابن رشد، ابن خلدون، ماركس، طه حسين، الريحاني، دارون، فرلين، فولتير، جان جاك روسو، بودلير، ادغار ألن بو، أرنست همنغواي.

كذلك كانت له جولات أخرى مع شخصيات تاريخية: نابليون، هتلر موسوليني، كرومر، الخديوي إسماعيل، غاندي، جواهر لال نهرو.

وفي الرسالة محطات للمغنين والمغنيات وأخبارهم ومجالسهم: ابن سريج، أشعب، سكينة بنت الحسين، موزارت، فيروز، أم كلثوم.

وكأن المؤلف كان يتوقع أن يُتهم بالرغبة في عرض معلوماته وثقافته على الناس -كما اتهم النقادُ المعري وغيرَه- فأعد دفاعه سلفاً، بقوله:

"لقد عمدت إلى الإشارة إشارة عابرة إلى بعض ما خطر لي من معلومات، أصبحت معروفة سافرة، وأتيت على ذكر نتف من مساجلات ومناقشات، أثارت ضجة في الدار الساخرة، في مختلف الأندية والمحافل العلمية والدينية والصحف والإذاعات المتضاربة المتنافرة، وكان أخشى ما أخشاه أن يحسب من يطلع على هذه الرسالة في يوم من الأيام، أني قد رمت من ورائها استعراض معارفي ومعلوماتي، والتباهي بشيء من علمي وأدبي".

ولا ينسى المؤلف أيضاً أن يثير جانباً آخر يختلف فيه عن المعري، حين ذكر أنه لم ينافق، أو يضع قلمه في خدمة المرائين والمتاجرين، إذ يقول:

"وإذا انتحل صاحبي المعري في بعض الظروف والأحيان الأعذار- وهو الزاهد بالجاه والمال

والسلطان -في تبرير ما أملى في رسالته، التي سماها (رسالة الهناء)، وحشاها بالنفاق والرياء، على غير عادته في نقد كل ما يخالف حكم العقل والضمير والوجدان، فقد يكون عذره مقبولاً في عصر كعصره، أما أنا فلا أجد عذراً، ولن أنتحل سبباً لأضع قلمي في خدمة المتاجرين بالأوطان والأديان".

ولا ينكر المؤلف أنه نهج منهج أبي العلاء في تناول موضوع السيرورة الإنسانية، بصرف النظر عن تشاؤمه، مع مراعاة ما فرضه الفارق الزمني من تطور وتحول على الفكر الإنساني. وهو يوضح هذه الناحية بقوله:

"وإذا نحوت نحو فيلسوف المعرة ورهين المحبسين، وتقمصت فكرة الثاقب في معالجة موضوع من أخطر المواضيع، ألا وهو السيرورة الإنسانية عبر تاريخها الطويل نحو الأفضل والأعقل، بصرف النظر عما فرضه عليه تشاؤمه الكوني من رؤية مظلمة، وبتقدير الفارق الزمني بين عصره وعصري، ونشأته ونشأتي، ففي ألف من السنين ويزيد، طرأت على العالم تطورات وتحولات كبيرة، وظهرت مبتكرات ومخترعات كثيرة، أثرت جميعها بطبيعة الحال في مجرى تاريخ الفكر الإنساني، وأحدثت من التغيرات في أساليب العمل ومنحى التفكير، ما لم يكن -ولا ريب- يخطر على بال أبي العلاء وسواه، من أساطين عصره وأعلامه الأدباء، ولكن النهج الذي سلكه المعري ظل حتى اليوم نهجاً سليماً، يقوم على أساس من حكم العقل والضمير، وعدم القبول برأي أو نظرية أو فرضية، إلا بعد التمحيص والتدقيق والاستقراء والتجربة إلى أمد طويل.

لذلك نهجت نهجه، ونهج من سبقه وجاء بعده من أحرار الفكر من الكتّاب، ولا ينكر المؤلف -رغم ما ذكره عن الفارق الزمني، الذي أضاف كثيراً من المعطيات، منذ عصر المعري- أن المعري قد سبق عصره بمراحل وأشواط، مما جعل أدبه خالداً.

(هذه الرسالة إذن، هي نسج لحياتنا المعاصرة، وحصيلة صراع عنيف، ونضال مرير، لإحياء فكر عربي جديد، بعيد عن الأوهام والأساطير والشعارات المزيفة والأضاليل. ولم يلجأ كاتبها إلى أسلوب القدامى في التلميح والتعبير من بعيد أو قريب، إلى أحداث مشابهة في عصرنا الحديث، إلاّ تقيّة من قوى البغي والظلام، مما فرض عليه أن يتبع الأسلوب الساخر، والإشارات الخفية.

إنها تعبر عن روح المجتمع السائد، وفكر الإنسان العربي الحر، جمع فيها بين الغابر والحاضر، في رؤية صادقة واضحة، تخلى فيها عن الأسلوب القديم، فتغاضى عن التكلف في السجع والنثر والشعر، وعن الصور الجامدة التي قدمها لنا المؤرخون القدامى، الخالية من التفاعلات الروحية والفكرية والشعورية مع الأحداث السالفة).

وأخيراً، يقول المؤلف:

"إن ما جاء في هذه الرسالة، لا هو بالمقامة ولا المقالة، إنما هو حلم من أحلام اليقظة، راودني بعد معاناة فظة، واتحاد روحي عميق بصاحبي المعري، ذلك الفيلسوف العبقري الألمعي، فنهجت نهجه في رسالة الغفران ورسالة الملائكة والشياطين، علني أغلّب الخير في النفوس على

الشر، وأسقط النفع في الضر، فيتلاشى ما يكنه الإنسان لأخيه الإنسان، من تزمت وحقد وعدوان، ويتحول الصراع بين البشرية إلى صراع ضد الطبيعة البدائية".

ينهي المؤلف رسالته الناقصة بالقول:

لتظل رسالتي غير كاملة، ومن يدري فقد يأتي من بعدي من يسد ما فيها من نواقص وثغرات.. كما اقتفيت أنا أثر أبي العلاء في الغفران.

أما أنت يا وردتي الحمراء، يا أمنية تاقت إليها الأنفس والأرواح، سواء كنت في الأرض أم في السماء، أبعث إليك بهمهة وداع.

أمين

إنـــنا لا نجــد أثراً لدانتي أو فرجيل في رسالة الراح والأرواح، في حين نجد المعري حاضراً بفكره وقيمه وروحه في ثناياها.

وقــد رأينا المؤلف فيما سبق، يلح على تأثره بالمعري، وبرسالة الغفران منهجاً ومادة وأسلوباً وفكــراً، رغــم أنــنا نرى خلاف ذلك، فيما يتعلق بالمنهج والأسلوب والمادة والغاية وطبيعة العمل الأدبي، وقضايا شكلية أخرى.

ولا يعــدو التشــابه أن يكون -كما هو بين الغفران والكوميديا الإلهية- تشابهاً في كون العملين يــتحدثان عــن رحلة إلى العالم الآخر، وأن كلاً منهما تعبير عن عصر مؤلفه، وعرض لمعلوماته وثقافته.

ولعــل المؤلــف أراد أن يبقي الصلة مستمرة، بين عصر المعري وعصره الراهن، وأن يبقي الطــريق مفتوحاً مستقبلاً، أمام الأعمال القادمة، لأن تتأثر بالتراث الأدبي، وتتابع المسيرة الإنسانية، ولهذا بقيت رسالة الراح والأرواح ناقصة، على أمل أن يكملها عمل قادم.

وفــي رأينا أن كل ما قيل ويقال عن التماثل والتقليد والمحاكاة، ليس صحيحاً، وهو لا يعدو أن يكون تشابهاً، أو تأثراً من قبيل الاغتراف من معين الحضارات الإنسانية التي تتفاعل فيما بينها.

إن هذه الأعمال أشبه بكواكب مختلفة الأشكال والألوان، تدور جميعها في فلك واحد.

□□□

التفاعل الثقافي والحضاري في العصر العباسي

د.خلف محمد جراد

كانت الدولــة العباســية تمتد من حدود الصين وأواسط الهند شرقاً إلى المحيط الأطلسي غــرباً، ومن المحيط الهندي والقرن الأفريقي جنوباً إلى بلاد الترك والخزر والروم والصــقالبة شــمالاً، وبذلــك كــانت تضم بين جناحيها بلاد السند وخراسان وماوراء النهر وإيران والعراق والجزيرة العربية وبلاد الشام ومصر والمغرب العربي. وهي أوطان كثيرة، تعيش فيها منذ القــدم شــعوب وأقوام وجماعات متباينة في الجنس واللغة والثقافة، غير أنها لم تكد تدخل في نطاق الــثقافة العــربية حتى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعنصر العربي امتزاجاً قوياً، فإذا بنا إزاء حضــارة تتألف من أجناس وعناصر مختلفة، فمضت هذه الأجناس تنصهر في الوعاء العربي حتى غدت كأنها جنس واحد.

وقــد تميّز العصر العباسي باختلاط كبير بين الأمم المفتوحة وامتزاجها في السكن والمصاهرة وفي الحياة الاجتماعية والمهن والحرف.. الخ، بحيث غدت أحياء المدن الكبرى تعجّ بالعرب والهنود والأحــباش والفرس والترك والأكراد والأرواح والأرمن وغيرهم، وبحيث أصبح العربي خالص الدم فــي بغــداد (عاصمة العباسيين) نادراً، فالكثرة الكثيرة من أبناء العرب كانت أمهاتهم من السنديات أوالفارسيات أو الحبشيات أو التركيات، وكذلك الشأن في الخلفاء أنفسهم.

وكــان وراء هذا الامتزاج الدموي بين العناصر والشعوب والأقوام المختلفة امتزاج روحي عن طــريق الولاء الذي شرعه الإسلام، والسياسة الحكيمة، التي قامت على التسامح والاحترام المتبادل، فــتحول الــولاء إلى الكيــان الواحد إلى رابطة تشبه رابطة الدم، فالشخص يكون فارساً أو هندياً أو رومياً أو حبشــياً ويكــون عــربي الولاء، بل إن الرقيق كانوا بمجرد تحريرهم يصبحون موالي لأصحابهم ويُنسبون إلى القبائل العربية مثلهم مثل أبنائها الأصليين.

وهــذا الــرقيق إنما كان قلة قليلة بالقياس إلى أحرار الموالي الذين كانت تتكون منهم الشعوب المفــتوحة، وقــد دخل أكثرهم الإسلام، وامتزجوا بأهله من العرب ونعموا بما يكفل للناس من عدل

ومساواة. وحتى من لم يعتنق الإسلام من الموالي (من المجوس الصابئة والنصارى غير العرب) أخذ يندمج من المحيط العربي بفضل ماشرعه الاسلام لهم من حقوق اجتماعية وحرية دينية. وبذلك فتحت بينهم وبين المسلمين أبواب التعاون الوثيق -على مصاريعها- في شؤون الحياة كلها، وحقاً دخل جمهورهم الضخم في الإسلام ولكن دون ضغط أو إكراه أو عنف.

وبذلك استطاع الخلفاء العباسيون -بسياستهم المتسامحة، المنفتحة- أن يحدثوا امتزاجاً قوياً بالعناصر والأقوام والشعوب والجماعات المختلفة التي كانت تتألف منها الدولة، وهو امتزاج لم يبلغوه بامتلاك الأرض المفتوحة، إنما بلغوه باحترام الاختلاف والتنوع والتعدد.

بالانفتاح وضمان حرية الاعتقاد شعرت الشعوب غير العربية بالولاء للدولة، أسرعت معظمها إلى تعلم لغة القرآن الكريم والحديث النبوي، فلم يمض نحو قرن حتى أخذت العربية تسود في أنحاء العالم الإسلامي، لا بين المسلمين وحدهم، بل أيضاً بين غيرهم ممن بقي على دينه القديم، لا في البيئات التي كانت قد أخذت تستعرب في عهد ماقبل الإسلام: بيئات العراق والجزيرة والشام فحسب، بل أيضاً في البيئات النائية: في إيران ومصر وبلاد أفريقيا الشمالية، فإذا هي تتعرب وتتعرب معها الأطراف الغربية للقارة الأوربية في الأندلس.

وكان سكان هذه البيئات يتكلمون لغات مختلفة، ففي إيران كانوا يتكلمون الفهلوية، وفي العراق والجزيرة كانوا يتكلمون الآرامية، وفي بلاد الشام كانوا يتكلمون هذه اللغة ولهجات عربية مختلفة، وفي مصر كانوا يتكلمون القبطية والعربية، وفي المغرب كانوا يتكلمون البربرية بلهجاتها المتنوعة. وكانت اللغة اليونانية قد أخذت تشيع -منذ غزو الاسكندر- في الأوساط الثقافية في كل من بلاد الشام وإيران والعراق والجزيرة ومصر، بينما كانت اللاتينية تشيع في تلك الأوساط بشمالي أفريقيا والأندلس.

وفي العهد العباسي أصبحت شعوبها جزءاً أساسياً في المجال الثقافي -الحضاري العربي، لغةً وشعوراً وأدباً وانتماء. وقد اختلف إسراعها إلى هذا الانصهار (التعرّب) باختلاف مواقعها - بعداً أو قرباً- من الجزيرة العربية، فكان أسرعها تعرّباً العراق والجزيرة والشام، وكان تعرّبها جميعاً قد بدأ بقرون قبل الإسلام، فأتمته الفتوح (الإسلامية) سريعاً، وتعرّبت شمال أفريقيا تدريجياً.

وفي هذا السياق الحضاري والمناخ الفكري المواتي أقبل الفرس -مثلاً- على التعرّب إقبالاً منقطع النظير، فقد أكبّوا على تعلّم العربية إلى أن أتقنوها واتخذوها سريعاً للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، بحيث لانكاد نتقدّم في العصر العباسي حتى يصبح جمهور العلماء والكتّاب والشعراء منهم، فهم يقبلون على دراسة الشريعة الإسلامية ويتألق فيها نجم أبي حنيفة وتلاميذه، وهم يقبلون على جمع العربية وتدوين أصولها النحوية على نحو ماهو معروف عن سيبويه، وهم يقبلون على صناعة الكتابة على نحو ما هو معروف عن ابن المقفع، وهم يقبلون على الشعر بحيث يصبح أعلامه النابهون منهم على نحو ماهو معروف عن بشار وأبي نواس.

وفي ظلّ التسامح الفكري العظيم ظلّت كثير من اللغات الأصليّة متداولة حتى في أكثر البيئات

تعرّباً أي في العراق والشام، ونقصد بها الآرامية أو السريانية والنبطية والفارسية والكردية والتركية وغيرها.

ونشير هنا إلى الفارسية، التي ظلّت حيّة، مزدهرة، لابين سكان إيران فحسب، بل أيضاً بين سكان المدن في العراق، الذي زحف إليه من عصر بني أميّة جموع كبيرة منهم، وازداد زحفهم في العصر العبّاسي الذي علا فيه سلطانهم. ويدل على ذلك من بعض الوجوه مايرويه الجاحظ عن قاص من قصّاص البصرة ووعاظها هو موسى الأسواري، إذ يقول: "كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب على يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية فلا يُدرى بأي لسان هو أبين"1-.

وقد تعلم كثير من العرب الفارسية وأتقنوها، حتى لنراها تدور في مجالسهم. وممّن اشتهر بإتقانه للفارسية الأصمعي العربي القحّ. ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الفارسية شاعت على ألسنة كثيرين في الحياة اليومية لبغداد والكوفة والبصرة، وبسبب ذلك ولأنها كانت لغة الحضارة الفارسية دخل منها إلى العربية ألفاظ كثيرة، وخاصة ماتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس، ودخل إلى العربية في هذا العصر بعض ألفاظ هندية وخاصة في أسماء النباتات والحيوانات، كما دخل بعض ألفاظ اليونانية وخاصة ماتصل باصطلاحات الفلسفة والطب وأسماء المقاييس والموازين والأمراض والأدوية (مثل القيراط والأوقية والقولنج).

ولم تعد هذه الألفاظ والكلمات غزواً للعربية، وكثيراً ماكانت تعرّب بحيث تتفق واللسان العربي، وقد ألف العرب فيها مصنّفات كثيرة تمييزاً لها وتعريفاً بها. وبذلك اتسعت العربية بفضل هذا الاحتكاك الثقافي الواسع، وتحوّلت من لغة البدو القديمة إلى لغة حضارية مع المحافظة على مقوّماتها ومكوّناتها الأساسية وأوضاعها وأصولها الاشتقاقية والصرفية والنحوية2-.

وفي الوقت نفسه، وكنتيجة طبيعية لهذا الاختلاط الأممي الكبير شاع اللحن في العربية، وقد ساق الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" جملة من لكنات بعض الأعاجم، وهي لكنات مردّها إلى ماكان يجده نفر من صعوبة التكيف العضوي لمخارج الحروف العربية، التي لاتوجد في لغاتهم، إذ كان منهم من يبدل الراء غيناً والزاي والتاء والشين سيناً والعين همزة والقاف كافاً أو طاء والجيم زاياً أو ذالاً والحاء هاءً والصاد سيناً والظاء زاياً واللام ياءً. ولكن الفصحى ظلّت المثل الأعلى للناس في هذا العصر، وخاصة الطبقة المثقفة، وحتى غير المسلمين أو المؤمنين اتخذوها لسانهم وأدواتهم في التعبير، مما أحالها وعاءً كبيراً لكل ما لقيته من ثقافات في البيئات الحضارية والاجتماعية والبشرية ومن معارف مختلفة متباينة، وهي معارف امتزجت فيها منذ فتوح الاسكندر عناصر شرقية بعناصر إغريقية مكوّنة مايسمّى بـ "الثقافة الهلّينيّة"، حيث إن زحوفه العسكرية شملت مصر وليبيا والشام والعراق وإيران وأفغانستان وشطراً من بلاد الهند، وقد عُني بنشر الثقافة اليونانية في كل البلدان التي احتلها ومضى خلفاؤه الذين ورثوا ملكه على نهجه. وبذلك امتزجت هذه

الـثقافة بثقافات أمم كثيرة، فتكونت من هذا الامتزاج ثقافة جديدة فيها من فلسفة الإغريق المتشعبة، وفيهـا مـن ديانات الشرق وروحانياته وأساطيره ومعارفه الفلكية والطبية وغيرها. وكانت المراكز الـثقافية الهلّيـنيّة قـبل الإسلام مدارس مختلفة في الاسكندرية وقيسارية وأنطاكية والرها ونصيبين وحـرّان وجـند يسابور، فاتصلت الثقافة العربية بعد الإسلام، ولاسيما في العصر العباسي بكلّ هذا التراث وحدث تفاعل بينه وبين المعارف الإسلامية والآداب (الإسلامية) الجديدة، واتخذ هذا التفاعل صـوراً كثيرة، منها الترجمة ونقل العلوم، مما سنتحدث حوله لاحقاً وبصورة أكثر تفصيلاً.. وفيها تأثـر العـرب بالمعارف العملية التطبيقية عند الشعوب الأخرى، مما اضطرهم إلى التعمّق فيها من خـلال إنشاء المدن وضبط الدواوين وعمل الأساطيل وإعداد الجيوش والنهوض بالزراعة والميكنة (فـنون الحيـل كمـا كان العرب يطلقون عليها). واضطرمت المجادلات بين المسلمين والمسيحيين وغيـرهم، وتعرّفوا عقائدهم وتصوّراتهم وطقوسهم وشعائرهم. ناهيك من تحول قسم كبير من أتباع تلك الديانات والعقائد إلى الإسلام بتراثهم العقيدي، بل تراثهم الثقافي والقومي والتاريخي.

وقد فصّل في هذه المسألة مؤرخون وباحثون كُثر، سواء من العرب أو من المستشرقين، نذكر منهم -على سبيل المثال- كارل بروكلمان ومؤلفه الشهير "تاريخ الشعوب الإسلامية"؛ لويس غارديه وكـتابه "أهل الإسلام"؛ كلود كاهن وكتابه "تاريخ العرب والشعوب الإسلامية"؛ هاملتون جيب وكتابه "الـتاريخ الإسـلامي في العصور الوسطى".. الخ. بالإضافة إلى مئات المؤلفات العربية والإسلامية بهذا الشأن.

مـانودّ الـتركيز عليه هنا أننا أمام حضارة ذات خليط سكاني -ثقافي شديد التنوع- أحياناً أمام انصـهار حقيقـي تحت الهيمنة الشرقية -على الغالب- للفاتحين المسلمين. ويتكوّن هذا المزيج من القـبائل العربية الغازية والمستعربة والآرامية (السريان) والبيزنطيين والإيبيريين خاصة، ثم الرفد الوفيـر مـن القبائل التركية والكردية، في المشرق، والبربر والإيبيريون والفاندال والفيزيغوت في الجناح الغربي. والعامل الارتكازي الأول، الذي يوحّد هذه الشعوب كلها، يتمثل في الإقرار الإجمالي بالسلطة المركزية -الإسلاميّة، وبالإسلام، كعقيدة دينية واجتماعية -ثقافية محورية.

وبهـذا السياق يقول لويس غارديه: إنّ الجماعات غير المسلمة المرخّص لها العيش وسط أمّة النـبيّ ظـلّت ناشطة حتى القرن الثاني عشر للميلاد، وبعد ذلك انكمشت في وضع دفاع ذاتي: ففي القـرن التاسـع، وفي ظلّ السلطان الإسلامي، ظهرت دعوات قويّة إلى المزدويّة (أو المزدكية)3-؛ كمـا أن المناظرات الإسلامية المسيحية كانت ناشطة بتشجيع واضح من الخلفاء أنفسهم. ومن جهة أخرى استقبل نصارى ويهود وصابئة من ذوي الكفاية في عدد كبير من ندوات "العلوم الإنسانية" في مجالس الخلفاء، التي سيكون لها أثر قوي في إرساء أسس ممتازة لحوارات عقائدية غاية في الأهمية والـتأثير والـروعة. وقد أدخلوا فيها، بفعل ذلك، قدراً وفيراً من تأثيرات ماضيهم الثقافي. وستحدث عملية تمازج ذي عنصر إسلامي مهيمن، ولكن دون إهمال للمصادر النصرانية واليهودية والحنيفية وغيرها4-.

وللتدليل على الطبيعة الانفتاحية للمجتمع الإسلامي -العبّاسي، يؤكّد لويس غارديه أنّ هذا المجتمع هو الذي خصّص اليهود في تجارة المعادن الثمينة ثم في الهيئات المصرفية، وكذلك كانت المهن الضرورية لحياة الحاضرة ميسّرة لليهود والنصارى.. وكانت أكثرية الأطباء من اليهود النصارى، وهي مهنة محترمة فتحت لهم صدور البيوت، بصرف النظر عن دين وعقيدة أصحابها (5)-.

ولا يدخل في بحثنا هذا موضوعُ المناصب والمسؤوليات التي تقلّدها غير المسلمين (من مسيحيّين ويهود وصابئة) في الدول الإسلامية، إذ تناولته أقلام ودراسات كثيرة. نودّ فقط الإشارة هنا إلى الحريّة والتساهل والعطف التي تمتع بها أتباع تلك الديانات كما تشهد بذلك حوادث عديدة. فقد جرت مناقشات دينية في بلاط العبّاسيين بصورة واسعة، كذلك التي جرت في بلاط معاوية وعبد الملك. ومنها الدفاع العقائدي الذي قدّمه طيموثاوس بطريرك النساطرة في سنة 781م دفاعاً عن المسيحية أمام المهدي ولا يزال نصّه محفوظاً إلى اليوم6-. وتحفل المصنّفات والمؤلفات التاريخية الإسلامية بأخبار عن المناظرات الدينية، التي كانت تجري في مجالس الخلفاء وفي حلقات الأدباء والفقهاء والمتكلّمين.

وممّا يدلّ على المناخ الفكري والسياسي المتسامح في العهد العبّاسي أنّ وزراء مسيحيّين أُسندت إليهم مهمّات كبيرة، مثل عبدون بن صاعد، الذي يحكى أنه دخل على قاضي بغداد فقام له ورحّب به فأنكر الشهود ذلك7-. وكان للمتقي (940-944م) وزير مسيحي8- كما كان لأحد بني بويه وزير آخر (هو نصر بن هارون). وقد نال أمثال هؤلاء المسيحيّين من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل والعزّ. وقد نشر أخيراً "براءة" منحها المكتفي 9- سنة 1138م لحماية النساطرة. وهي توضح مدى العلاقات الوديّة بين رجال الدولة الإسلامية الاسميين وبين المسيحيين بعامّة. وقد كان رعايا الخلفاء العبّاسيين من المسيحيّين ينتمون بالأكثر إلى كنيستـ(ين) (سريانيّتين) هما الكنيسة اليعقوبية والكنيسة النسطورية، وكانت أكثرية مسيحيي العراق من النساطرة فنال بطريركهم المعروف بالجاثليق10- حق السكنى في بغداد وجعلها مقرّاً لكرسيه. وقد نشأ حول مقر الجاثليق ببغداد المدعو بدير الروم11- حيٌّ للمسيحيّين عرف بدار الروم. وكان للجاثليق سلطة روحية على سبع أبرشيات أو مطرانيات منها أبرشية البصرة وأبرشية الموصل وأبرشية نصيبين. وكان المرشح المنتخب لمنصب الجثلقة يتسلّم من الخليفة "براءة" تسند إليه الزعامة الرسمية على مسيحيي الامبراطورية الإسلامية كلّها. وبالمقابل كان لليعاقبة دير ببغداد وأبرشية في تكريت غير بعيدة عن العاصمة. وقد أورد ياقوت12- أسماء نحو ستة أديرة من أديرتهم كانت في الجانب الشرقي من بغداد غير الأديرة التي قامت في الجانب الغربي.

ومن أروع الأمثلة على الجوّ المتحرّر والمنفتح والمزدهر في ظلّ الخلفاء العبّاسيّين أنّ المسيحيّين السريان افتتحوا لهم في ذلك الحين مراكز تبشيرية في الهند والصين. وقد أنبأنا ابن النديم 13- عن اجتماعه براهب في دار الروم ببغداد كان قد أنفذه الجاثليق مبشراً إلى الصين. وأنّ العمود

الحجـري المشهور في "سيان فو" بالصين الذي نصب سنة 781م تذكاراً لجهود سبعة وستين مبشّراً سريانياً، وانضمام الكنيسة الهندية وأتباع القديّس توما في مالابار بالقرب من مدراس إلى بطريركية بغـداد لدليـل عـلى حيويـة الكنيسة السريانية وغيرتها الدينية للتبشير بينما كانت تعيش في كنف المسـلمين. ثـم إنّ حـروف الكتابة المتداولة اليوم عند المغول والمانشو قد تحدرت في الأصل عن أشـكال كـتابية مشـتقّة مـن الأبجدية السريانية التي حملها إلى تلك الأصقاع مبشّرون من رهبان النساطرة14-.

وقـد لقـي اليهود من محاسنة الخلفاء العبّاسيين مثل مالقيه المسيحيون مع مافي بعض الآيات القـرآنية مـن تـنديد بهم. والسبب أنّ الدولة كانت قويّة لاتخشى أذاهم، وكان لهم في الدولة مراكز هامـة، خصوصاً في عهد المعتضد (892-902م). وكان لهم في بغداد حيّ كبير ظلّ مزدهراً حتى سـقوط المديـنة. وقـد زار هـذا الحيّ بنيامين التطيلي حول سنة 1169م فوجد فيه عشر مدارس لـلحاخامين وثلاثـة وعشرين كنيساً15-، منها واحد رئيس مزدان بالرخام المخطط ومطعّم بالذهب والفضـة. وأفاض بنيامين في وصف الحفاوة التي لاقاها رئيس اليهود البابليين من المسلمين بصفته سـليل بيت داود النبي ورئيس الملّة الموسويّة (ريش جالوتا في الآرامية)16-، أو بصفته في الواقع كـبير الحاخامات وزعيم جميع اليهود الذين يدينون بالطاعة للخليفة (في بغداد) والسلطة المركزية. وقـد كـان لرئيس الحاخامين هذا سلطات تشريعية وروحية هائلة على أفراد طائفته. وقد رُوي أنه كـانت له ثـروة ومكانـة وأملاك وافرة، فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة. وكان إذا خرج للمثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرّزة وعمامة بيضاء موشاة بالجواهر وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته "أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود"17-.

وقد مُنح الصابئة لمؤهلاتهم العقلية وخدمات بعض نوابغهم العلمية الحماية والرعاية التي لأهل الكـتاب. ويـأتي فـي مقدمتهم ثابت بن قره وغيره من علماء الفلك الحرّانيين، ومن اللامعين بين الصـابئة البـتّاني الفـلكي وابن وحشية المنسوب إليه كتاب "الفلاحة النبطية". ولعلّ جابر بن حيّان الكيميائي الشهير كان منهم أيضاً. إلاّ أن الثلاثة الآخرين قد أسلموا.

وقـد اقتضت المصلحة العليا للدولة والسياسة العملية –الواقعية لاحتساب الزرادشتيين كأنهم من الصـابئيّين، وبذلك توسّع نطاق الذمة فشمل كلّ أهل إيران. وبذلك ظلت الديانة الزرادشتية (وكانت ديـن الدولـة الإيـرانية قبل الإسلام) وهياكلها بعد الفتح الإسلامي منتشرة لا في الأمصار الإيرانية فحسب بل في العراق والهند أيضاً.

وبقيت فارس بوجه عام خارج حظيرة الدين الإسلامي مدة طويلة بعد فتحها. ولايزال فيها إلى اليوم من أتباع زرادشت نحو تسعة آلاف شخص. وهناك بلاد كالجزيرة الفراتية ظلّت أغلبية سكانها (إلى مابعد فتحها بخمسة أو ستّة قرون) نصرانية، في أعيادها وتقاليدها وأديرتها وكنائسها وثقافتها.

غيـر أنّ مايعنينا هنا بوجه خاص دور "المجالس" الأدبية والفلسفية والعلمية، التي كانت معلّماً ثقافياً رائعاً في ذلك العصر.

ففـــي مجالس ليلية، حرر ابن سينا(680-1037/م وهو محاط بتلامذة من طلبة الحكمة والعلم والطّبّ، (الفيلسوف المعروف والطبيب الطاجيكي)، الوزير في بلاط همذان آنذاك، عدداً من فصول مؤلفـــه الكبير "الشفاء". ولاتنفك أخبار بغداد تذكر "المجالس"، التي شكلت لحمة "نشوار" التنوخي (أبو عـــلي المحسن /الأديب والفقيه ت/994م)، كما أنّ التوحيدي (المتوفى في سنة 1010م) يتحدّث عنها بإعجاب عظيم في مؤلفه الشهير "الإمتاع والمؤانسة".

كـــانت المجالس تلتئم غالباً حول وزير أو أمير. ومن أشهرها في القرن العاشر مجلس الوزير ابن الفرات عدوّ الحلاّج. لكن ربمّا قام علماء غير موظفين بإنشاء مجالس أيضاً.

كـــانت "المجالس" تضم جنباً إلى جنب سياسيّين وقضاة ونحاة وكتاب وشعراء وفقهاء ومتكلمين وفلاسفة وعلماء، ودون تفريق بين أثرياء وفقراء. والشروط الحصرية كانت الثقافة والفطنة والأدب والمحاضـــرة والمـــناظرة. وكـــانت تتناول موضوعات متنوعة ولا يبهجها شيء قدر سرعة البديهة والجواب الفوري الموجز المقنع.

لـــم يكن من تفرقة في عرق أو دين أو طبقة أو لون. ففي القرنين (العبّاسيّين) التاسع والعاشر كـــان الشيعة والسنة يتناظرون ولا يتناحرون.. كان اليهود والمسيحيّون والصابئة والمزدّيون يؤمون المجـــالس الأرفع مقاماً دون خوف ولا وجل. وكان أمين مجلس أبي محمد المهلبي الشهير صابئياً. وقـــد حفـــظ لنا التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" تفصيلات شائقة للمناظرة، التي اشتعلت في مجـــلس ابـــن الفـــرات بين النصراني أبي بشر متّى، (ابن يونس المنطقي)18- والمسلم أبي سعيد السيـــرافي الـــنحوي المعروف19-. وكان للفيلسوف العربي المسيحي يحيى الكندي مجلسه الخاص، الذي كان يحفل بالمتأدبين والمتفلسفين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات والعقائد المختلفة.

والحقيقـــة أنّ الغالـــبية المطلقة (إنْ لم نقل كل) من الثقافات العامة التي كانت مبثوثة في البلدان المفـــتوحة مـــن أواسط آسيا إلى مشارف البرنس تحوّلت إلى العربية دون حاجة إلى ترجمة منظّمة لســـبب طبيعي وهو أن شعوب هذه الثقافات تعرّبت، فكان طبيعياً أن تتحول ثقافاتها وأن لاتنتظر إلى أن يـــنظّم لهـــا النقل والترجمة. وأهم هذه الثقافات حينئذ الهندية والفارسية واليونانية. وكانت الثقافة الهـــندية تصل إلى العرب عندئذ من ثلاثة طرق: طريق الفرس وماسقط إليهم منها من قديم وطريق اليمـــن وجنوب الجزيرة العربية (حيث الصلات التجارية الكثيفة) وعن طريق من دخلوا منهم حديثاً فـــي الإســـلام واندمجوا في عرب العراق وسواحل الخليج والجزيرة العربية. ومعروف أن جمهور الهـــنود يديـــنون بالهندوســـية، والبوذية.. وأطلق العرب عليهم لقب "سُمَنية" من حيث الاعتقاد بأنهم لايؤمـــنون بشيء سوى الحس. وقد شاعت لفظة "الدهرية" كوصف لهذه العقائد والملل. وقد ناظرهم قديمـــاً جهم بن صفوان (ت 745/128م رأس الفرقة الجهمية أو الجبرية)، وظلّ المعتزلة على نحو مايصوّرهم الجاحظ في كتابه "الحيوان" يردّون عليهم ردّاً عنيفاً20-، وهو مايدلّ على اعتناق بعض العـــرب تلك الأفكار والتصوّرات والعقائد. وقد تحدّث الشهرستاني مطوّلاً بهذا الشأن في موسوعته "المـــلل والـــنحل". وقـــدّم الـــبيروني (أبو الريحان أصله من خوارزم/ عالم فلكي ورياضي وطبيب

ومؤرّخ) أوصافاً دقيقة لطقوس وشعائر وعقائد أقوام الهند في كتابه الرائع "تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة".

ومن الطبيعي أن تتبادل هذه العقائد والملل التأثير فيما بينها، وأن تتشابه في مواضع ومعتقدات وتصورات عديدة. ومن ذلك نشير إلى تأثر المانوية -مثلاً- بزهد البوذيين وطرقهم في الزهد وتحريمهم ذبح الحيوانات.

وكانت الثقافة الفارسية الشعبية أبعد تأثيراً في المحيط العربي لهذا العصر، فقد دخل الفرس في الإسلام واقتبس العرب كثيراً من أساليبهم في المطعم والملبس وبناء القصور وتنظيم إدارة الدولة وترتيب الخدم والحشم، وآداب السلوك بين أيدي الملوك والرؤساء.

وكانوا يحتفلون معهم بأعيادهم، ويحكون عنهم قصصهم عن رستم واسفنديار وأخبارهم عن ملوكهم وحكمائهم (مثل بزرجمر). وكانت المجوسية ظلت حيّة بمعابد نيرانها ونحلها المختلفة من زرادشتية ومانوية ومزدكية، وماكانت تجتمع عليه هذه النحل من ثنويه أو اعتقاد بأنّ للعالم إلهين: إلهاً للنور وإلهاً للظلمة. وقد أصبح بعض العرب ثنوياً مانوياً على نحو ماكان صالح بن عبد القدوس وكان تأثير المزدكيّة في المجتمع العبّاسي أشدّ عمقاً وانتشاراً، ممّا يتوقعه المرء لتركيزها على مبادئ العدل الاجتماعي، والحث على المساواة والثورة على الظلم والاستعباد والاضطهاد، إضافة إلى ماقيل عن تساهلها في الميدان الاجتماعي وحياة اللهو والتمتع بالملذّات و(ربمّا أنّ هذه المسألة تهمة يراد منها النيل من المزدكية اجتماعياً وقيمياً وتنفير العامّة من دُعاتها ومناصريها).

ويرى عدد من الدارسين والمؤرخين أنّ تلاقحاً واسعاً حدث بشكل خاص بين العناصر الإسلامية والمسيحية في المجتمع العبّاسي، حيث نشأ جيل كبير أمهاته من المسيحيات، حاملاً ثقافتهن وكثيراً من طباعهن وعاداتهن وربما بعض معتقداتهن. وكان للمسيحيّة تأثير -من وجوه كثيرة- فقد كانت قبائل عربية كبيرة (مثل تغلب وطيء) على المسيحية؛ وكان مسيحيّو بغداد قد اختصوا بالصناعات المدنية الجديدة مندمجين في حياة الخلفاء والرعية؛ فمنهم كتّاب السلاطين وأطباء الأشراف والعطارون والصيارفة. وكان لقسم منهم دور عظيم بالترجمة من وإلى اللغات اليونانية والسريانية والعربية.

وانتشرت في العصر العبّاسي الحلقات العلمية المختلفة. وكان لكل فرع من المعرفة حلقته أو حلقاته الخاصة.. ومن أبرز الحلقات كانت حلقة المتكلمين لما يجري فيها من مناظرات ومحاورات بينهم أنفسهُم وبينهم وبين أصحاب الملل والنحل. وكان يتحلّق كثيرون في حلقات اللغويين والنحاة، ويقال إنه كان يحضر حلقة ابن الأعرابي الكوفي زهاء مائة شخص، وكثيراً ماكانت تحتدم المناظرات بين أصحابها على نحو مايُروى عن الأخفش من أنه تعرّض للكسائي في حلقة وسأله عن مائة مسألة محاوراً ومناقشاً مناقشات مستفيضة. وكانت هناك حلقات للفقهاء والمحدّثين والمفسّرين والنحويين وللشعراء والقصّاص وغيرهم.

وهذه الحلقات الكثيرة لم يكن يشترط للحضور فيها أي شرط سوى التزام قواعد السماع وآداب

الحوار والمناظرة (التي جاء على ذكرها عدد من الأدباء والفقهاء والمتكلمين، وفي مقدّمتهم الغزالي.. ولنا مقالة في "الأسبوع الأدبي" حول هذه المسألة). والملاحظ كثرة العلماء والمتخصصين في كل علم وفن، حتى ليروى أنّ النضر بن شُميل تلميذ الخليل بن أحمد حين عزم على الخروج من البصرة إلى خراسان شيّعه نحو ثلاثة آلاف شخص بين محدّث ونحوي ولغوي وإخباري21-. وإذا كانت البصرة قد اشتملت على هذا العدد الوفير من العلماء فإنه ممّا لا شك فيه أن بغداد كانت تضمّ منهم أضعاف ذلك.

والظاهرة الثانية تتمثّل بنشوء طائفة من العلماء والأدباء الذين نوّعوا معارفهم تنويعاً واسعاً، إذ كانوا يختلفون إلى جميع الحلقات آخذين بطرف من كل لون من ألوان المعرفة حتى أصبحوا مثقفي عصرهم، الذين يستطيعون التحدّث حديثاً شائقاً في كل صور المعرفة والثقافة. وكانت لهم حلقاتهم، التي يسوقون فيها من الجدال والحوار في أيّ شيء يعنّ لهم. وكانت لهم حظوة في مجالس الخلفاء والوزراء وعلية القوم. ولعلنا لا نتعدّى الحقيقة إذا قلنا إنّ ظهور هذه الطائفة وما حظيت به في المجتمع العبّاسي هو الذي جعل الجاحظ وغيره يحوّلون كتبهم الأدبية إلى دوائر معارف واسعة، فاستقرّ في الأذهان أنّ الأدب هو الأخذ من كل علم وفن بطرف.

وإذا كان الخلفاء ووزراؤهم قد أغدقوا على هذه الفئة كثيراً، فإنهم لم يحرموا شريحة العلماء المتخصصين، بل كثيراً ما كانوا يضفون عليهم عطاءاتهم الجزيلة، وجاراهم في ذلك الولاة وكبار القادة وكان أول من سنّ ذلك وجعله تقليداً للدولة المهدي فإنه أكثر من مكافآته للعلماء كثرة جعلتهم يشدّون إليه الرحال من كل أنحاء الدولة، وتبعه في ذلك ابنه الرشيد. وكان المأمون سحابة عطاء وبذل للعلماء والفلاسفة والمتكلمين.

وليس من شك في أن هذا التشجيع كان من أهم الأسباب في ازدهار الحركة العلمية والفكرية، إذ كان من يبزغ نجمه في الحلقات لايلبث أن يستدعى إلى مقر الخلافة أو دار الولاية أو دور الوزراء، فإذا العطايا تنهال عليه وإذا الرواتب تفرض له شهرياً. وقد اتسعت في ذلك الحين صنعة الوراقة، وهي تشبه في هذا العصر الطباعة والنشر، وقد مضى العلماء حينئذ يفيدون منها، فاتخذوا لأنفسهم ورّاقين ينقلون عنهم كتبهم ويذيعونها في الناس. وكان مما دفع لرواج الوراقة تنافس كثيرين على اقتناء الكتب واتخاذ المكتبات، وقد أقامت الدولة منذ عصر الرشيد مكتبة ضخمة هي "دار الحكمة" عُنيت فيها أشد العناية بالكتب المترجمة التي تحمل كنوز الثقافات الأجنبية، ولا ريب في أن هذه المكتبة كانت جامعة كبرى لطلاب العلم والمعرفة. في هذا المناخ الثقافي المؤاتي أخذ كثيرون من الأفراد يعنون باقتناء المكتبات، وكانوا يوظفون فيها بعض الورّاقين للنسخ، من ذلك مكتبة اسحق بن سليمان العبّاسي، وكانت تمتلئ بالكتب والأسفاط والرقوق والقماطير والدفاتر والمساطر والمحابر 22-، وأضخم منها وأعظم مكتبة يحيى بن خالد البرمكي، إذ قيل إنه لم يكن في مكتبته كتاب إلاّ وله ثلاث نسخ23-، وربما فاق هذه المكتبة عظماً وضخامة مكتبة الواقدي المؤرّخ المشهور (المتوفى سنة 207هـ/786م)، وكانت تشتمل على ستمائة صندوق مملوءة بالكتب24-، وكان له مملوكان

يكتبان ليلاً ونهاراً25-. الأمر الذي يدلّ دلالة أكيدة على الأهمية القصوى، التي كان يولاها العلم والمعرفة والاطلاع على تجارب الأمم والثقافات الأخرى.

وقد حفظت لنا كتب التراث مجموعة رائعة من المناظرات والمحاورات، التي كانت تجري في مجالس الخلفاء والوزراء والأمراء والأعيان، على نحو مايروى من مناظرة الكسائي الكوفي واليزيدي البصري بين يدي المهدي26- ومايُروى من مناظرة الكسائي وسيبويه بين يدي الرشيد أو بين يدي يحيى بن خالد البرمكي27-. وكانت مجالس البرامكة ندوات كبيرة للمتكلمين والمتفلسفين من كل نحلة يتجادلون فيها ويتجاورون في كل مايعرض لهم من مسائل، وفي ذلك يقول المسعودي: "كان يحيى بن خالد البرمكي ذا بحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل النحل، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: "قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور والقدم والحدوث والإثبات والنفي والحركة والسكون والمماسّة والمباينة والوجود والعدم والجوهر والطفرة والأجسام والأعراض والتعديل والتحوير والكمية والكيف والمضاف، والإمامة أنصٌّ هي أم اختيار وسائر ماتوردونه من الكلام في الأصول والفروع.. فقولوا الآن في العشق على غير منازعة، وليورد كل منكم ماسنح له فيه وخطر بباله"28-.

وكان مجلس المأمون ساحة واسعة للجدال والمناظرة والاطلاع على ثقافات الأمم وآدابها ومعارفها، وكان مثقفاً ثقافة واسعة عميقة بالعلوم الدينية واللغوية والفلسفية وعلوم الأوائل والشعوب الأخرى، فحوّل مجالسه في دار الخلافة ببغداد إلى ندوات علمية تتناول كل فروع المعرفة. وفي ذلك يقول يحيى بن أكثم: "أمرني المأمون أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم"29-. ويمضي ابن أكثم فيقول: إنه لما انتهى ذلك المجلس طلب إليّ المأمون أنْ أنوع مجالسه بحيث تكون لكل طائفة من العلماء مجلس. ويعرض طيفور في كتابه "بغداد" كثيراً من هذه المجالس وماطرح فيها من موضوعات مختلفة للجدل والمناظرة. ويصوّر المسعودي ماعاد على الحركة العلمية من هذه الندوات التي غدت كأنها مجمع علمي كبير، فيقول: "قرّب المأمون إليه كثيراً من الجدليين والنظّارين كأبي الهذيل العلاف وأبي اسحق إبراهيم بن سيار النظام وغيرهما، ممّن وافقهم وخالفهم، وألزم مجالسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء وأقدمهم من الأمصار، وأجرى عليهم الأرزاق (الرواتب)، فرغب الناس في صنعة النظر وتعلمّوا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويؤيّد بها قوله"30-.

وقد كُفلت الحرية الفكرية في هذه المجالس والندوات أو المجامع إلى أبعد حدود ممكنة، بحيث كان كل رأي يعرض للمناقشة العقلية الخالصة، بما في ذلك آراء الزنادقة، كما يذكر الجاحظ31-. فكلّ شيء يناقش في حرية، وكلّ شيء يعرض على بساط البحث والجدل.

وكان وراء مجلس المأمون ومجلس يحيى بن خالد البرمكي مجالس صغرى يجتمع فيها العلماء ويتجادلون ويتناظرون، من ذلك مجلس أيوب بن جعفر بن أبي جعفر المنصور، وقد اجتمع فيه يوماً

النظام وأبو شمر المتكلم؛ ومن ذلك مجلس أزدي بالبصرة، وفيه يقول صاحب "الأغاني" (أبو فرج الأصفهاني ت 356هـ/967م): "كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار الأعمى وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم بن أبي العوجاء ورجل من الأزد، فكانوا يجتمعون في مجلس الأزدي ويختصمون عنده"32-. ويتحدّث صاحب "النجوم الزاهرة" (ابن تغري بردي -أبو المحاسن /1409م-1469م) عن مجلس آخر في البلدة نفسها، فيقول: "كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثلهم: الخليل بن أحمد صاحب العروض سُني، والسيد ابن محمد الحميري الشاعر شيعي، وصالح بن عبد القدوس ثنوي، وسفيان بن مجاشع صُفري، وبشار بن برد خليع ماجن، وحماد عجرد زنديق، وابن رأس الجالوت الشاعر يهودي، وابن نظير النصراني متكلم، وعمرو بن أخت المويذ مجوسي، وابن سنان الحرّاني الشاعر صابئي، فتتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً"33-.

ومن المؤلفات التاريخية والمصنّفات الأدبية ندرك كيف كان يلتقي أصحاب الملل والنحل والأهواء المختلفة في المجالس، وكيف كانوا يثيرون من المسائل التي تتصل بأهوائهم للمتفلسفة والمتكلمين، ويقال إنّ مجلس يوحنّا بن ماسويه "كان أعمر مجلس بمدينة بغداد لمتطبب أو متكلم أو متفلسف إذ كان يجتمع فيه كل صنف من أصناف أهل الأدب" وكان تلاميذه يقرؤون عليه في هذا المجلس كتب المنطق لأرسطو ليس وكتب جالينوس في الطب34-. وعلى شاكلة مجلسه مجلس حنين بن اسحق35-. ويقال إنّ المأمون رسم له على كل كتاب ينقله إلى العربية أن يأخذ وزنه ذهباً. وكانت لابن أبي داؤد المعتزلي مستشار المأمون والمعتصم والواثق ندوة كبيرة يحضرها من كبار المترجمين والأطباء سلمويه وابن ماسويه وبختيشوع بن جبريل36-.

كانت المعرفة والثقافة في كل مكان تقريباً، فأبواب المساجد مفتوحة على مصاريعها لكلّ الواردين ومثلها دكاكين الورّاقين، وكان التعلم مجاناً من حق الجميع. وكان لذلك آثار بعيدة، فإن جمهور العلماء والشعراء لهذا العصر كانوا من أبناء العامّة، ويكفي أن نعرف أنّ أعلام الشعر حينئذ وهم بشّار بن برد وأبو نواس وأبو العتاهية ومسلم بن الوليد وأبو تمّام كانوا جميعاً من الطبقة الدنيا في الشعب، فبشّار كان أبوه طيّاناً، وأبو نواس كانت أمه غازلة للصوف ومن هذا الغزل كانت تعوله، وأبو العتاهية كان في صغره يحمل الخزف والجرار على ظهره في شوارع الكوفة يبيعها للناس، وكان أبو مسلم حائكاً، أمّا أبو تمام فكان أبوه عطّاراً؛ وكذلك كان العلماء في جميع فروع العلم، بل كان منهم من يجمع بين علمه وحرفته التي نشأ فيها مثل أبي أحمد التمّار وشعيب القلال الذي كان يصنع فعلاً القلال، وهما من المتكلمين. وكان أكثر العامّة يصيبون حظوظاً مختلفة من الثقافة، إذ لم يكن بينهم وبينها أي حجاب ولا أي حاجز، ومن خير مايصوّر ذلك أن نرى الجاحظ يقول: "وسألت بعض العطارين من أصحابنا المعتزلة37-. وكأن العطارين كانوا أقساماً منهم من يتبع المعتزلة ومنهم من يتبع غيرهم ولابدّ أن كان مثلهم بقية التجار وأصحاب الحرف، فهم يناصرون هذا المذهب أو ذاك، وهم يناصرون هذا الأستاذ أو ذاك ولكل أستاذ أتباعه لا من أوساط المثقفين فحسب، بل من العامة أيضاً، وبذلك نفهم قول صاحب "النجوم الزاهرة" عن النظّام ونشاطه

فــي الدعــوة لآرائه الاعتزالية ببغداد إذ يقول: "وفي سنة 220 (للهجرة الموافقة لسنة 799ميلادية) ظهــر إبــراهيم الــنظام وقرر مذهب الفلاسفة وتكلم في القدر، فتبعه خلق"38-. ويستنكر الجاحظ تعــرّض العامة لمناقشة الملحدين في آرائهم المتطرّفة لعدم إحاطتهم الدقيقة بتلك الآراء وما ينقضها نقضــاً من الأدلة، فيقول: "ومن البلاء أنّ كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم وأنه ليس أحد أحق بمحاجّة الملحدين من أحد".

وليــس مــن شــك فــي أنّ ذلك كان ثمرة ازدهار التفاعل الثقافي والانفتاح الفكري والتسامح المذهــبي -العقــائدي فــي العصــر العبّاسي، ممّا أسهم في بروز صفوة من العلماء والأدباء كان جمهورهــا مــن أبــناء العامّة قادت الحركتين الأدبية والفكريّة قيادة خصبة باهرة، إذ استطاعت أن تكيّف كلّ مانقل إلى العربية من ثقافات متباينة وأن تضيف إليها من واقعها الخاص وتجربتها الذاتية مادعم حضارتنا دعماً عظيماً، فبلغت أوج الازدهار والرفعة والسموّ.

ثقافات الأمم: تفاعل ونقل ومشاركة

كان من أبرز السمات التي تميّز بها العصر العبّاسي ازدهار الحركتين العلمية والثقافية، بسبب المناخ السياسي والاجتماعي والفكري المؤاتي والاتصال والتفاعل الخصب المثمر بين الثقافة العربية وبيــن ثقافات الأمم المستعربة، أو المجاورة للحضارة العربّية -الإسلامية. والواقع أنه كان للأديرة ومــا بهــا من حلقات علمية من المدارس النشيطة المتناثرة في جند يسابور القريبة من البصرة وفي نصــيبين وحــرّان والرّها وأنطاكية والاسكندرية.. لعبت دور هام، خصوصاً في ميدان الترجمة، إذ كــانت تغــلب عليها جميعاً المعرفة الجيدة للثقافة اليونانية، ناهيك من السيطرة التامة للثقافة والآداب والطقوس السريانية.

وفــي هــذا السياق تقول عالمة السريانيات الباحثة الروسيّة نينا بيغو ليفسكايا في كتابها الرائع "ثقافــة الســريان في القرون الوسطى"، والذي كان لنا شرف ترجمته إلى العربية39- تقول: كانت القــرون الوســطى مرحــلة ازدهــار فعلي للمدارس السريانية، واستمرت هذه المدارس تقوم بدور المراكــز التعليمية الرئيسة حتى القرن الثاني عشر للميلاد. وتضيف: ويجدر بالذكر، أنه قد وصلت مــن تــلك الأزمــنة معلومات حول بعض المناطق التي تحولت إلى "مشاتل" للعلم والثقافة ومصادر للتنوير والمعرفة في أقاصي الأقاليم الشرقية"40-.

فعــلى الطــريق الممتدة مابين القوقاز والخليج العربي، ومن آسيا الوسطى إلى شواطئ البحر المتوســط، وعلى حدود إيران ودولة السلاجقة، وبعد ذلك من حدود إيران الساسانية وعلى أراضي الامــبراطورية الــرومانية -الــبيزنطية قــامت مراكز السريان ذات الأنشطة الاقتصادية (الحرفية والــتجارية). ولقد كانت تلك المراكز نقاط فعاليات متعددة الوجوه مابين الدول الآسيوية، وكانت في الوقــت نفســه مراكــز ثقافيــة هامة. ففي هذه المراكز التجارية -الثقافية برزت مختلف النظريات والاتجاهات، وتنافست شتى المذاهب والعقائد، التي تعرّف السكان إليها بصرف النظر عن انتماءاتهم

العــرقية –القومية المختلفة، وكذلك بفضل تحدثهم باللّغة السريانية التي تحولت عندئذ لمختلف الأقوام والجماعات.

لقــد استطاعت السريانية أن تشكّل بحقٍّ الوسيط الفعال مابين الغرب الإغريقي اللاتيني والشرق العــربي –الإيــراني. فقــد لجأ الطرفان (الغرب والشرق) إلى عون السريان كنقلة علوم ومعارف ومــترجمين. ولهــذا أصبحوا أعضاء بعثات دبلوماسية ووفود، أرسلت إلى بيزنطة من طرف ملوك فارس، كما أدّوا دوراً هاماً ومميزاً مابين الدولة العربية العبّاسية وزعماء أوروبا الجنوبية.

إضــافة إلى مكانــتهم البارزة في ترجمة المصنّفات اليونانية من لغتها الأصلية التي كان كثيرٌ مــنهم يتقــنها إتقانــاً عظيماً ومن لغتهم السريانية إلى اللغة العربية. وقد عني الخلفاء العباسيون منذ فاتحــة عصــرهم بهذا النقل عناية شديدة، فأنفقوا عليه من المال العام مبالغ كثيرة، يتقدّمهم في ذلك المنصــور، وفيــه يقول المسعودي: "كان أوّل خليفة قرّب المنجمين وعمل بأحكام النجوم وكان معه نوبخــت المجوسي وأسلم على يديه –وهو أبو هؤلاء النوبختية– وإبراهيم الفزاري المنجّم وعلي بن عيسى الإسطر لابي المنجم. وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات العجميّة إلى العربية"41–.

ومعروف كذلك أنّ المنصور استدعى في سنة 148 للهجرة جورجيس بن جبريل بن بختيشوع كــبير الأطــباء فــي بيمارستان جُند يسابور ورئيس مدرسته ليكون بجانبه وقد نقل كتباً كثيرة من اليونانيــة إلى العربية42–. وتعاقبت من بعده أجيال من أبنائه وأحفاده تخدم الطب والعلوم والترجمة والحضــارة العربية. وممّن لمع اسمهم في زمن المنصور في الترجمة أبو يحيى البطريرق المتوفى سنة 180 للهجرة إذ عُني بنقل طائفة من كتب الطب اليوناني (خاصّة كتب أبقراط وجالينوس).

وتعــدّ الــترجمة أحد المقومات الأساسية للتفاعل الثقافي في العصر العباسي، إذ تركت نتائجها الواضــحة والبعيدة في عملية بناء الحضارة العربية الإسلامية. وقد أسهم المترجمون إسهاماً عظيماً فــي مجال التطور الفكري والتقدّم العلمي الذي تميّز به العصر العبّاسي، في القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد كان هؤلاء النقلة من جنسيات وأديان مختلفة، اجتمعوا على تجسيد هدف عظيم واحد ألا وهــو خدمــة الــرقي والتقدّم الحضاري في ظل الدولة العربية، وذلك بنقل ثقافة وعلوم أمم اليونان والفــرس والهــند إلى الــلغة العربية، فحققوا بذلك أسمى مرحلة من مراحل بناء الحضارة العربية. ولولا الجهود الجبارة في هذا الباب (والتفصيل فيها يطول ويحتاج إلى دراسات مستقلة)، لما استطاع العــرب أن يصــلوا إلى الدرجــة الــتي وصلوا إليها إثر قيام حركة الترجمة ونقلهم لتراث وعلوم الحضارات الأخرى إلى العربية. ومن جهة أخرى، فإن معظم هؤلاء المترجمين، لم يكونوا آلة للنقل فــي تــرجماتهم لمصــنّفات الأمم الأخرى إلى لغة الضاد كما يزعم بعض الباحثين، بل إنهم كثيراً ماقــاموا بعمــل ملّخصات، وتفاسير، وشروح لعدد من الكتب التي قاموا بترجمتها، أضف إلى ذلك تآليفهم الكثيرة جداً في مختلف فروع المعرفة، فقد اختصّ عددٌ منهم بمعارف علمية وفكرية معيّنة.

والحقيقة أنّ ماقام به هؤلاء المترجمون في هذا المضمار ليس بغريب عليهم فإنّ جلّهم كان من الأطــباء والفلاسفة والفلكيين والرياضيين، الذين بلغوا من الشهرة حداً كبيراً بفضل ماأنتجته قرائحهم

الخصـبة فـي هذه الميادين. وقد تمتع قسمٌ منهم بمكانة علمية رفيعة فوق مكانتهم في الترجمة. فمن حـنين بـن اسحق الطبيب والفيلسوف، إلى يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف والرياضي والفلكي.. وثابت بن قره الرياضي والفلكي والفيلسوف، ثم عمر بن الفرخان الطبري الفلكي، وأبو بشر متى بن يونس المنطقي، ويحيى بن عدي المنطقي، وعيسى بن اسحق بن زرعة الفيلسوف وغيرهم وغيرهم.

وكان واحدهم يتقن لغة أو لغتين عدا اللغة العربية، فمثلاً حنين بن اسحق العبادي (194-260 هـ/809-873م) كان يتقن أربع لغات هي: السريانية، العربية، واليونانية والفارسية، وكان مترجماً يتميّز بأقصى درجات الدقة والجودة. ومما يدّلنا على براعة حنين في هذه اللّغات، هو ماخلفه لنا من مصـنّفات نـلحظ من خلالها معرفته التامة بما ذكرنا من لغات. ففي مجال أسماء العقاقير نرى أن حنين بن اسحق، يضع في بعض الأحيان المصطلح اليوناني لاسم عقار ما يقابله بالعربية والسريانية والفارسـية. وبهـذا الخصـوص يذكر ابن النديم: "كان حنين بن اسحق فاضلاً في صناعة الطب، فصـيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية"43-. ولهذا اختير حنين للترجمة وأوتمن عليها، وعيّن لها كتاباً عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويراجع حنين ماترجموا كحُبيش بن الحسن الأعسم44-.

إنّ معظم ترجمات حنين بن اسحق لم تكن لنفسه، بل كانت تتم بناء على طلب من القائمين على رعاية حركة الترجمة وأبرزهم في هذا الوقت الخليفة المأمون، الذي عهد إلى حنين أن يتولّى رئاسة "بيـت الحكمة"، حيث ترجم حنين في هذه المؤسسة العظيمة القسم الأكبر من نقوله للمأمون وبخاصة الكتب الفلسفية التي كان المأمون مولعاً بها ولعاً شديداً. وفي هذا السياق يذكر الأستاذ فيليب حتّي أنّ: أول مـن رأس معهـد بغداد، أي بيت الحكمة، كان حنين بن اسحق.. وكان يعاون شيخ المترجمين (حنين بن اسحق)، في عمله ابنه اسحق وابن أخته حبيش بن الحسن45-.

وفـي إطار بحثنا هذا نودّ الإشارة بصفة خاصّة إلى الامتنان العظيم الذي كان فلاسفة المسلمين يشـعرون بـه نحو اليونان، وإلى تواضعهم الجمّ عندما يتحدثون عن آثارهم الشخصية في الفلسفة. ففلاسـفتنا يـتفقون جميعـاً على أن الحقيقة التي يسعون إليها عن طريق الفلسفة تسمو على الحدود القومية والدينية، ولايهمّهم المصدر الذي جاءت منه. فهذا الفيلسوف العربيّ يعقوب بن اسحق الكندي يصـرّح بوضوح شديد أنّه "ومن أوجب الحقّ أن لانذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية.. وينبغي أن لانستحي من استحسان الحق واقـتفاء الحـقّ من أين أتى، من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحـقّ من الحق، وليس ينبغي بخس الحقّ ولا تصغير قائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس الحق، بل كلّ يشرّفه الحقّ"46-.

ونشـطت الترجمة في عصر الرشيد ووزرائه البرامكة نشاطاً واسعاً، وكان ممّا أذكى جذوتها حينـئذ إنشاء "دار الحكمة" أو "بيت الحكمة" وتوظيف طائفة كبيرة من المترجمين بها، ووضع أسس ناظمـة لعمـل أقسـامها ودوائرها المختلفة، وجلب الكتب إليها من بلاد الغرب (الروم وفق التسمية الدارجـة آنـذاك)، وقـام على هذه المؤسسة الكبيرة في عهد الرشيد يوحنا بن ماسويه، وكان طبيباً

نسطورياً من مدرسة جند يسابور، وفيه يقول ابن جلجل: "قلّده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية، ممّا وُجد بأنقرة وعمورية وببلاد الروم حين سباها المسلمون، ووضعه أميناً على الترجمة، ووضع لـه كتاباً حذّاقاً يكتبون بين يديه"47-. وإضافة إلى ترجماته فإن له مؤلفات كثيرة في الطب وتركيب الأدوية.

وللبرامكة فضل عظيم في إذكاء الترجمة حينئذ، فقد شجعوا بكلّ ما استطاعوا على نقل الذخائر النفيسة إلى العربية من اللاتينية (الروميّة) واليونانية والفارسية والهندية، ومن ذلك طلب يحيى بن خالد البرمكي إلى بطريرك الاسكندرية أن يترجم في الزراعة كتاباً عن الرومية (اللاّتينية). وقد عنوا عناية واسعة بترجمة التراث الفارسي ونرى جيلاً كبيراً ينهض في عصرهم والعصر الذي تلاهم بهذه الترجمة، نذكر منهم آل سهل وعلى رأسهم الفضل بن نوبخت الذي ركز على ترجمة كتب الفلك48-، وكان يترجم للمأمون في حداثته بعض الكتب الفارسية ويعجب بترجمته49-. ومن أبرز المترجمين للتراث الفارسي حينئذ محمد بن جهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مردانشاه وموسى بن عيسى الكسروي وعمر بن الفرخان وسلم صاحب خزانة الحكمة وسهل بن هرون أحد خزنتها المشهورين50-. ومن أنفس مانقلوه أمثال بزر جمهر وعهد أردشير بن بابك إلى ابنه سابور وكتاب جاويدان خرد في صنوف الآداب ومكارم الأخلاق وكتاب هزار أفسانه وهو أصل من أصول ألف ليلة وليلة. وقد نقل أبان بن عبد الحميد إلى الشعر سيرة أردشير وسيرة أنوشروان. وعلى نحو ما دفع البرامكة إلى ترجمة التراث الفارسي واليوناني دفعوا أيضاً إلى الانتفاع بالتراث الهندي وترجمته، يقول الجاحظ: "اجتلب يحيى بن خالد البرمكي أطباء الهند مثل منكه وبازيكر وقلبرقل وسندباد وفلان وفلان" وقد عملوا في البيمارستان الكبير ببغداد وسرعان ما استعربوا وشاركوا هم وغيرهم من مستعربة الهند في نقل بعض الكنوز الهندية وخاصة في الطب والعقاقير 51-. وشمل نقلهم صحيفة طويلة في قواعد البلاغة سجّلها الجاحظ في بيانه52- كما شمل قصّة السندباد وكتباً كثيرة في الحكايات والأسماء مما تولع به العامّة53-.

لكنّ موجة الترجمة وتمازج الثقافات وتفاعلها بلغت أوجها وغاية ازدهارها في عهد المأمون، الذي حوّل "بيت الحكمة" إلى مؤسسة متكاملة، بالغة التنظيم والفاعلية، بحيث صارت أشبه بمعهد علمي كبير، وقد ألحق بها مرصده المشهور، الذي عيّن عليه يحيى بن أبي منصور وألحق به طائفة من نابهي الفلكيّين، مثل علي بن عيسى الاسطرلابي ومحمد بن موسى الخوارزمي والعبّاس بن سعيد الجوهري54-. ولم يلبث هذا المرصد أن تحول إلى مدرسة رياضية فلكية كبيرة تخرّج فيها عدد كبير من أشهر الفلكيين العرب.

ولعلّ من مآثر المأمون في مجال رعايته لحركة الترجمة، استغلاله لظروف السلم والحرب في علاقته بالروم في سبيل تحقيق بغيته المنشودة والحصول على أكبر قدر مما خلفه اليونان من تراث وفي المجالات كافّة. يقول ابن النديم: "لما استظهر (غلب) المأمون على ملك الروم كتب إليه يسأله إنفاذ مايختار من العلوم القديمة المخزونة المدّخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج

المأمون لذلك جماعة منهم الحجّاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا مااختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل، وقد قيل إنّ يوحنّا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم"55-. ويقول ابن نباته في ترجمته لسهل بن هرون: "جعله المأمون كاتباً على خزائن الحكمة وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أنّ المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لايظهر عليه أحد، فأرسلها إليه، واغتبط بها المأمون، وجعل سهل بن هرون خازناً لها"56-.

وكل هذه السيول من الترجمة كانت تجري معها سيول أخرى من تراث اليونان والفرس والهند، حتى ليكاد الإنسان يظنّ أنه لم يبق شيء من هذا التراث لم ينقل إلى العربية، سواء منه ما اتصل بالعلوم أو مااتصل بالصناعات أو ما اتصل بالفلسفة والحكمة أو بالعجائب والأسمار والخرافات أو مااتصل بالعقائد والملل والنحل. وكانت كل هذه المعارف والآداب تتجمع في دكاكين الورّاقين (مكتبات ذلك العصر ودور نشر المخطوطات)، ويطلب كل منها مايجد فيه متاعه.

وكانت الفلسفة اليونانية والمعارف العلمية أعظم ماحملت هذه العلاقات الثقافية، وقد مضى العقل العربي يهضمها ويتمثلها ويضيف إليها إضافات باهرة، والمتكلمون -وعلى رأسهم المعتزلة- هم أهم من تعمقوا في الفلسفة بجميع شعبها ودقائقها، وقد عرضوها على بساط البحث، واستطاعوا أن ينفذوا إلى كثير من النظريات والأفكار التي لم يسبقهم إليها سابق.

وعلى هذا النحو أصبح العقل العربي في العصر العباسي عقلاً متفلسفاً، منفتحاً، كما أصبح عقلاً علمياً، لا من حيث فهمه وفقهه بعلوم الشعوب والحضارات الأخرى، بل أيضاً من حيث إسهامه فيها وإضافاته الجديدة، حتى ليضيف علوماً لأول مرة في تاريخ الحضارة الإنسانية على نحو ما أضاف الخوارزمي علم الجبر. وكان هذا العقل قد أظهر نضجه العلمي وإحكامه لوضع العلوم منذ القرن الثاني للهجرة، ممّا نراه جليّاً في العلوم اللغوية والدينية ومباحث الكلام والتاريخ والطب والفلك والرياضيات.

ولعلّ علماً لم يزدهر في هذا العصر كعلم الكلام، ويراد بالكلام الجدل الديني في الأصول العقيدية لا عند المسلمين وحدهم، بل عند جميع الملل والنحل. وقد مضى كلّ متكلم مدافع عن عقيدة أو مذهب في ذلك العصر يتسلّح في دفاعه بالفلسفة اليونانية ومايتصل بها من منطق وغير منطق، حتى ليقول الجاحظ بهذا الشأن: "ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة"57-.

ومن الناحية العقلية وانتشار الثقافة فقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة شيوع الفروع العلمية المختلفة التي أقدم العرب على ترجمتها إلى لغتهم العربية، إضافة إلى ماجادت به قرائحهم في كل علم من تلك العلوم. وقد امتزجت في هذا المناخ الحضاري العظيم ثقافات الأمم وعلومها وآدابها امتزاجاً رائعاً في ظلّ خلفاء منفتحين، ومجالس مفتوحة وإخاء اجتماعي لا نظير له. هؤلاء الفرس والهنود يتثقفون الثقافة العربية، وينتجون فيها، وهؤلاء وثنيّو حرّان وسريان العراق وبلاد الشام

يغرقون البلاد بالكتب المترجمة عن اليونانية واللاتينية، وهؤلاء الخلفاء يشجّعون الطبّ والفلك والتجريب أولاً لحاجتهم إليها، هذا عدا الفلسفة اليونانية وحكمة الشعوب المختلفة. ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نشاطاً هائلاً، حتى إنّ ثبت الكتب المترجمة عن اللغات المختلفة وعن اليونانية خاصة ليأخذ عجبنا، ثم نضجت في القرن الرابع للهجرة الثروتان الفارسية واليونانية، وأخذ العلماء يقبسون منهما ماحلا لهم.

وقد شهد القرن الرابع للهجرة صلات ثقافية واسعة بين العرب والفرس والروم والهنود، إضافة إلى الصلات السياسية التي أحدثتها الفتوحات، وبذلك أصبحت اللغة العربية لغة رسمية لعدد كبير من الشعوب تترجم مابينهم من علاقات سياسية وتجارية وثقافية ودينية. وتأثرت بهذا كله حياة العرب وحضارتهم فظهرت آثارها في فلسفتهم وكلامهم وعلومهم وآدابهم.

إنّ هذه الحركة الحضارية الرائعة كانت ذات آثار عظيمة في تاريخ النهضة العلمية والثقافية العربية -الإسلامية، والتي ماكانت لتبلغ هذا الطور المتقدم لولا المناخ الفكري -الاجتماعي والسياسي المؤاتيين ولولا التربة الانفتاحية الحضارية الخصبة، التي غذّت فروع المعرفة الإنسانية المختلفة. ولو لم يكن المناخ حضارياً في روحه وجوهره قبل التلاقح مع الثقافات والعلوم العالمية، لما استطاع استيعاب، وتمثّل تلك النزعات والتيارات الفلسفية والفكرية العديدة، وصهرها في بنيته العربية المعروفة بخصائصها ومكوّناتها وملامحها الأهلية، إضافة إلى تطلّعاتها الإنسانية -الكونية الشاملة.

***

مصادر البحث وهوامشه

1. الجاحظ: البيان والتبيين 368/1.
2. الدكتور شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول (دار المعارف بمصر، ط 6، 1976)، ص92.
3. لويس غارديه: أهل الإسلام. ترجمة صلاح الدين برمدا (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1981)، ص99.
4. المصدر نفسه.
5. المصدر نفسه، ص100.
6. الدكتور فيليب حتّي وآخرون: تاريخ العرب (بيروت، دار غندور، ط5، 1975)، ص423.
7. المرجع نفسه، ص424، وياقوت الحموي: معجم الأدباء 259/2.
8. التنوخي: الفرج بعد الشدّة (القاهرة، 19-54)، ج 2، ص149.
9. نقلاً عن فيليب حتّي: تاريخ العرب، ص424.
10. بكسر الثاء أو فتحها وهو تعريب ((Catholicos)).
11. ياقوت الحموي: معجم البلدان 662/2.
12. المصدر نفسه.
13. المصدر نفسه، ص349.
14. فيليب حتّي: تاريخ العرب، ص425.
15. جعل غيره من الرحالين عدد الكُنُس ثلاثة فقط وهو أقرب إلى التصديق.
16. تعني في الآرامية "أمير السبي"، ولا يستبعد أن بعض يهود بغداد كانوا من نسل الذين سباهم وجلبهم إلى العراق نبوخذ نصّر سنة 597 وسنة 586 ق.م.
17. فيليب حتّي: تاريخ العرب، ص426.
18. أبو بشر متّي، هو ابن يونس القنّائي من أهل دير

قـنّى. كان مسيحياً عالماً بالمنطق، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في زمنه، نزل بغداد بعد سنة عشرين وثلاثمائة للهجرة، وكانت وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة للهجرة = 908 للميلاد.

19. أبو سعيد السيرافي، هو الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي؛ سكن بغداد وتولى القضاء بها، وكان من أعلم الناس بنحو البصريّين، وتوفي سنة ثمان وستين وثلاثمائة للهجرة = نحو 948 للميلاد.
20. الجاحظ: الحيوان 70/4 وما بعدها.
21. ياقوت الحموي: معجم الأدباء 238/19.
22. الجاحظ: الحيوان 61/1.
23. المصدر نفسه: ص60.
24. ياقوت الحموي: معجم الأدباء 281/18.
25. ابن النديم: الفهرست ص144.
26. الزجاجي: مجالس العلماء، ص288.
27. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 271/2.
28. المسعودي: مروج الذهب 286/3.
29. طيفور (أحمد بن أبي طاهر): تاريخ بغداد، ص 45.
30. المسعودي: مروج الذهب 245/4.
31. الجاحظ: الحيوان 442/4.
32. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني (طبعة دار الكتب) 146/3.
33. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 29/2.
34. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (بيروت، دار الفكر العربي)، ج2، القسم الأول، ص124، وابن القفطي: أخبار الحكماء (طبعة الخانجي)، ص 249.
35. حنين بن إسحق (808-873م): طبيب وشمّاس نسطوري، من قبيلة عباد العربية، ولد في الحيرة (العراق). تضلّع من اليونانية. عيّنه الخليفة المأمون على "بيت الحكمة". انصرف إلى الترجمة، فنقل إلى السريانية والعربية بعض كتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس. وله مؤلفات عديدة.
36. الجاحظ: الحيوان 123/4.
37. الجاحظ: الحيوان 304/5.
38. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 334/2.
39. نينا بيغوليفسكايا: ثقافة السريان في القرون الوسطى. ترجمة الدكتور خلف جراد (دمشق، دار الحصاد، 1990). وفيه فصول إضافية عن المدارس و "الأكاديميات" السريانية في تلك المرحلة.
40. المصدر نفسه، ص76.
41. المسعودي: مروج الذهب 241/4.
42. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص37.
43. ابن النديم: الفهرست، ص294.
44. ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص68-69.
45. فيليب حتّي وآخرون: تاريخ العرب، ص380. حيث جاء أنّ المأمون كان يقدّم لحنين من الذهب زنة ماينقله من الكتب.
46. الكندي (يعقوب بن اسحق): رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص102.
47. ابن النديم: الفهرست، ص382.
48. الجهشياري: الوزراء والكتاب (القاهرة: 1938)، ص232.
49. ابن النديم: الفهرست، ص174-341.
50. المصدر نفسه، ص342، 421.
51. الجاحظ: البيان والتبيين 92/1.
52. ابن النديم: الفهرست، ص424.
53. المصدر نفسه، ص424.
54. المصدر نفسه، ص383.
55. المصدر نفسه، ص3390.
56. ابن نباته: سرح العيون (القاهرة، مطبعة الموسوعات، د.ت)، ص166.
57. الجاحظ: الحيوان 134/2.

بشر فارس
في مصطلحاته الفنية والفلسفية

جورج عيسى(*)

أ - التعريف ببشر فارس:

ولد بشر فارس في مصر سنة 1906م من عائلة لبنانية الأصل(1) وتعلم في مدرسة الآباء اليسوعيين في القاهرة، وبعد سنتين من حصوله على شهادة الثانوية العامة عام 1924م، سافر إلى باريس ودرس الآداب في جامعتها "السربون"، فحصل على اللسانس ثم على درجة الدكتوراه في الآداب عام 1932م، وكانت رسالته فيها "العرض عند عرب الجاهلية".

رحل إلى ألمانيا ولندن ليستزيد من طلب العلم، ثم عاد إلى مصر ليتفرغ للأدب وحده، وفي عام 1944م أشرف على تحرير مجلة "المقتطف"، واستحدث فيها باب "التعريف والتنقيب" لمدة عام، انصرف بعدها إلى عمله الأدبي الخالص.

كان بشر واسع الثقافة متقناً للغة الفرنسية كأحد أبنائها المثقفين ثقافة عالية إلى جانب إتقانه اللغة الألمانية والإنغليزية، أما اللغة العربية "فقد كان ضالعاً منها، عارفاً بأسرارها، محيطاً بأدق دقائقها إلى درجة لا تتوافر إلا في رجال المجمع اللغوي وفي أساطين اللغويين في العالم العربي"(2). وتأتي شهادة يوسف مراد في نصوص بشر فارس العربية مؤيدة لذلك بقوله إنها "تحمل الطابع الأصيل لسر اللغة العربية وسحرها وثرائها، وذلك لأن وراء النص روحاً أميناً صادقاً، ولأن اللغة عندما يمتلك الكاتب ناصيتها وتصبح بين يديه طيّعة، تزيد من جلاء الفكر وعمقه، كما أن أصالة الفكر وتعدّد وجوه لطائفه تزيد من رونق الألفاظ وبعد تأثيرها في النفس"(3) وهو في لغته ــ على حد تعبير لويس عوض ــ لم يكن ذلك الصانع الماهر للجواهر الأصيلة فحسب: "يدبّج ويصقل وينشر الماسة بالماسة، ويتعقب مستصغر الأحجار بدقيق الإبر... بل كان يدخل أيضاً في عراك مع الألفاظ، ليستولد من الألفاظ جديد المعاني".(4) كل ذلك بأسلوب العالم الأديب "فكل كلمة في

*- باحث من سورية من مؤلفاته (شيخ المصورين العرب يحيى بن محمود الواسطي).

موضــعها، وكل جملة تؤدي المراد بلا زيادة ولا نقص، وعبارته مفصلة على قدود معانيه تفصيلاً ليــس أدق مــنه ولا أحكم مع الوضوح وإشراق الديباجة ولطف التخير وحسن التصرف مع اجتراء العالم الواثق على الاستحداث حين يقصر الموجود عن حاجة التعبير"(5).

أمــا أدبــه فإنه يمثل الأدب الرفيع الذي ظل يكافح سنوات طويلة نظرياً وعملياً من أجل تثبيت دعائمه، وقد تبلورت دعوته تلك ــ أدباً وشعراً ــ في "المذهب الرمزي" الذي كان واحداً من رواده في الأدب العربي إن لم يكن رائده الأول (6).

أما اهتماماته فقد كانت متعددة تطلعنا عليها مؤلفاته في شتى ميادين الثقافة كما سنرى.

لقــد كــان بشــر فارس علماً بارزاً من أعلام الفكر العربي الحديث، تعرف مكانته وترحب به المؤسســات والمحــافل العلمية والفنية، المحلية والعالمية، فهو عضو اللجنة التنفيذية لمعهد الموسيقا الشــرقي بمصر منذ عام 1930م، وواحد من المشاركين في مؤتمرات المستشرقين منذ عام 1935م إلى جــانب طــه حســين ومصــطفى عبد الرزاق من العرب، ومشارك في تحرير دائرة المعارف الإســلامية فــي هولندا منذ عام 1936م. وبعد ذلك نراه عضواً مصرياً في المعهد الفرنسي للآثار الشــرقية بالقاهــرة، وعضواً في الجمعية الدولية لنقاد الفن، ورئيس الشعبة المصرية فيها، وعضواً بــالمجمع العــلمي المصري(7) ثم السكرتير الفخري لهذا المجمع، إلى أن توفي في القاهرة في 21 شباط من عام 1963م.

2ـ آثاره وأعماله:

كــانت اهتمامات بشر فارس الثقافية متعددة، تطلعنا عليها مؤلفاته في ميادين الفلسفة والاجتماع واللغة والآداب والفن والعلوم، وكلها تدور حول إبراز أهم وجوه الحضارة العربية وأصالتها.

وهــو إن كــتب أكثر أعماله العلمية بالفرنسية، إلا أنه "لا يكتب بها عن أدب فرنسا وحضارة فرنســا" ولكــن يكــتب بهــا عن أدب العرب وحضارة العرب، بل يكتب بها عن أخص وجوه هذه الحضارة العربية التي لا يعرفها إلا المتفقهون في الحياة العربية والتاريخ العربي"(8).

أ ــ في علم الاجتماع واللغة والأدب والنقد الأدبي:

1 ــ (العــرض عند عرب الجاهلية، بحث في علم الاجتماع) بالفرنسية، رسالة نال بها شهادة الدكتوراه من جامعة باريس "السربون"، عام 1932م.

2 ــ (المصــاعب الــلغوية والــثقافية والاجــتماعية التي تعترض الكاتب العربي ولاسيما في مصــر)، منشــورات "مجلة الدراسات الإسلامية"، في 24ص. باريس 1936م، وأصبحت تدّرس في السربون، نُشر ملخص عنها في مجلة "الهلال" ع يناير 1938م وفي "المقتطف" ع فبراير 1938م.

3 ــ (مجرى الأدب العربي الحديث في مصر لسنة 1938م، من الناحية الاجتماعية) محاضرة

ألقيت في المؤتمر العشرين للمستشرقين المنعقد في بروكسل سبتمبر 1938م، وظهرت في مجـلـة "القاهـرة"، أغسطس 1942م التي يشرف على إخراجها المستشرق غاستون فييت، استعرض فيها ستة مؤلفات أدبية وتاريخية هي:

(فـي مـنزل الوحـي) لمحمد حسين هيكل، و(على هامش السيرة) لطه حسين، و(سارة) لعباس محمود العقاد، و(في الطريق) لإبراهيم المازني، و(سندباد عصري) لحسين فوزي، و(عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم(9).

4 ـ (مـباحث عـربية، فـي اللغة والاجتماع)، مطبعة المعارف ومكتبتها في مصر 1939م، وكـان بعض أبحاث الكتاب مثل "مكارم الأخلاق الإسلامية"، قد ألقي مختصراً في مؤتمر المستشـرقين المنعقد في روما سبتمبر 1935م، وقد عمل المستشرق نلينو(10) على نشره بالفرنسـية في "المجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم"، في روما مج 13 ج5-10 سنة 1937م، ونشـر بحـث "المروءة" مختصراً في "تكملة دائرة المعارف الإسلامية"، في ليدن (هولندا) سنة 1937م، ونشر بحث "في اصطلاحات الموسيقا والفلسفة"، مختصراً في مجلة: "مجمع اللغة العربية الملكي"، في مصر 1935م، وألقي بحث "تاريخ لفظة الشرف"، مختصراً في مدرسة العلوم الشرقية للجامعة الأمريكية في القاهرة مارس 1939م.

وألقي بحث "مسلمون في فنلندا"، محاضرة في جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة آذار 1939 م. كمـا نشـرت له مباحث أخرى بالفرنسية:"العرض" في دائرة المعارف الإسلامية ليدن 1936م، و"الفـتوة والهجـاء والمفاخـرة"، في تكملة دائرة المعارف الإسلامية ونقلت إلى الإنغليزية والألمانية في السفر نفسه.

5 ـ (اصطلاحات عربية لفن التصوير)، منشورات المجمع العلمي المصري 1948م.

ب ـ في القصة والمسرحية:

1 ـ (مفـرق الطريق): مسرحية في فصل واحد، مطبعة المعارف بمصر مارس 1938م، كما نشـرت في ملحق "المقتطف" عدد مارس 1938م ثم صدرت عن دار المعارف بمصر ط2 سـنة 1952م، وقـد نقـلها مؤلفها إلى الفرنسية ونشرها في "المجلة المسرحية"، بباريس، ومثـلت هناك على المسرح عام 1950م، وفي عام 1951م ترجمت إلى الألمانية وظهرت على المسرح في مهرجان سالزبورغ الدولي في النمسا عام 1951م وفي فيينا 1952م وفي مونستر بألمانيا عام 1954م(11).

2 ـ (سوء تفاهم): مجموعة قصص، مطبعة المعارف بمصر فبراير 1942م.

3 ـ (جبهة الغيب): أحدوثة شرقية في خمس مراحل، منشورات مجلة "شعر"، بيروت 1960م وقـد تـرجمها المؤلف إلى الفرنسية وسجل نصها الفرنسي في جمعية المؤلفين والملحنين المسرحيين في باريس عام 1952م(12).

4 ــ وله قصص قصيرة نشرت بين عامي 1927م و1934م منها: (قطعة لحم) التي فازت بالجائزة الثانية في مسابقة القصة العصرية في مجلة "الهلال"، (13)، وقصص بالفرنسية نشرت في (كراسات الجنوب) بمرسيليا.

ج ــ في الفن:

1 ــ (منمنمة دينية تمثل الرسول، من أسلوب التصوير العربي البغدادي):

"جوهـا، بنيتها، صيغها، علاقتها بفن التصاوير المسيحية في الشرق"، باللغة الفرنسية مع موجز باللغة العربية، منشورات المجمع العلمي المصري 1948م.

2 ــ (سر الزخرفة الإسلامية): باللغة الفرنسية مع موجز باللغة العربية، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1952م، وكان قد عرض قسماً منه في المعهد الفرنسي عام 1947م وقسماً آخر في متحف اللوفر بباريس عام 1948م.

3 ــ (مخطوط عربي مزوّق في النبات) باللغة الإنغليزية، نشر في نيويورك عام 1952م في مجموعة ذكرى أرنست هرزفيلد.

4 ــ (كتاب الترياق، أثر عربي مصور)، بالفرنسية مع مقدمة بالعربية، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1953م، نال عليه جائزة أكاديمية الفنون الجميلة بباريس عام 1954م وجائزة جمعية مصر ــ فرنسا.

5 ــ (الفن القدسي في التصوير الإسلامي الأول) بالفرنسية مع موجز باللغة العربية ــ القاهرة 1955م.

6 ــ (كيف زوقت العرب كتب الفلسفة والفقه)، باللغة الفرنسية مع موجز بالعربية، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق 1957م.

7 ــ (طلاسم مصورة): مجموعة أرنست كول عن الفن الإسلامي في العالم، منشورات (الأخوان مان). برلين 1959م.

8 ــ محاضرتان في قيمة الموسيقا العربية): ألقاهما في سالزبورغ (من أعمال النمسا) في عام 1959م بناء على دعوة من أكاديمية الفنون إلى الحكومة المصرية للمشاركة في المهرجان السنوي الذي يقام في المدينة (14).

9 ــ (سوانح مسيحية وملامح إسلامية في مخطوط عربي مزوق في القرن السابع)، باللغتين العربية والفرنسية، منشورات المجمع العلمي المصري بالقاهرة 1961م.

د ــ في الترجمة:

لم يشتغل بشر في الترجمة كي لا يصرفه ذلك عن البحث والإبداع، ولكنه نقل إلى العربية

بعض المقطوعات الشعرية عن الفرنسية لبودلير (15) وعن الألمانية لشيلر (16) وشيئاً من فلسفة برغسون (17)، ومقالاً عن الشعر الأندلسي وتأثيره في شعر المطربين لهنري بيريس(18) وبعض المقالات الفلسفية والأدبية.

هـ ـ في التحقيق:

كما لم يشتغل بشر نفسه في تحقيق المخطوطات، لكنه حقق بعض الفصول والنصوص القصيرة التي تخدمه في استكمال أبحاثه ودراساته، من ذلك فصول في (المروءة) للأردبيلي ومؤلفين آخرين مجهولين (19) ونص (في عدم تحريم التصوير في الإسلام) لأبي علي الفارسي النحوي (20) ونص آخر (في الألحان) للفارابي (21) وفصل من (رسالة في الألوان) لبدر الدين المظفر يعود تاريخها إلى منتصف القرن السابع الهجري(22).

و ـ مقالات متفرقة:

في جميع مناحي الأدب واللغة والفن والعلوم والنقد والتعقيب تعد بالمئات، نشرها في مجلات عربية وأجنبية(23) إلى جانب المحاضرات التي ألقاها في جامعات القاهرة وبيروت ودمشق واستنبول وباريس والنمسا وألمانيا، والأحاديث التي أذاعتها له محطات الإذاعة في القاهرة وبيروت ودمشق.

ز ـ ويبقى الأهم من الناحية الإبداعية:

ماكتبه بشر فارس من شعر رمزي منذ عام 1928م إلى آخر حياته نشره في مجلات عربية، وقد وافاه الأجل قبل أن يعمل على جمعه وإصداره في ديوان، وقد قمتُ بجمع هذا الشعر لإخراجه في ديوان خاص تقديراً وذكرى للأديب الكبير الذي بحث وأبدع وأعطى.

بشر فارس في مصطلحاته:

مدّ بشر فارس اللغة بكثير من المصطلحات وحدد معاني بعض الألفاظ المشتبهة، وتعقب مدلولات ألفاظ أخرى في تطورها التاريخي ـ إن كان ذلك في كتبه أو مقالاته أو ما ألقاه في مؤتمرات المستشرقين أو ما حرره في دائرة المعارف الإسلامية، وهو ما أشرنا إليه في الفقرة الأولى ـ 4 من بند مؤلفاته.

ففي ميدان المصطلحات أصدر بشر رسالته (اصطلاحات عربية لفن التصوير) عام 1948 م وعندما نشر في العام نفسه كتابه (منمنمة دينية تمثل الرسول من أسلوب التصوير البغدادي)، ضمّنه تلك الاصطلاحات مع ما يقابلها بالفرنسية، وتبلغ عدتها مايزيد على مائة اصطلاح، وقال إنه لم يستوف فيها أغراض فن التصوير ـ إنما شملت من الألفاظ ما اقتضاه الموجز العربي(24).

وكانت طريقته في وضع هذه المصطلحات على ثلاثة أوجه:

1 ـ الوقوف على الألفاظ المخصصة السائرة بين الناس في مصر أو غيرها بعد التحري عنها، بحيث "لا يبعد عن إدراك العامة للفظ ولا ينزل به عن أصوله في اللغة الفصحى"(25).

2 ـ استخراج الألفاظ بالتنقيب والمطالعة من كتب العرب والمستعربين على صنوفها.

3 ـ استنباط الألفاظ من طريقين: إما أن يستمدها من اصطلاحات عريقة لفنون أخرى مثل الموسيقا والفلسفة واللغة والأدب وإما أن ينظر في بعض الألفاظ الفصيحة فينقلها بصورتها أو يشتق منها ماناسب غرضه من الفن "وتراني في أثناء النقل أتقرب ما استطعت من اللغة الجارية عندنا لهذا الزمن، ملتفتاً إليها أو مستشهداً بها خشية أن تتسع الفجوة بين الذوق السائد واللفظ المستنبط فيموت وليداً"(26).

وقد شرح بشر فارس هذه المصطلحات على نحو واضح محدداً دلالاتها، مشيراً إلى مظانها في المعجمات وكتب اللغة والأدب، ومعقباً على بعضها مما خالف فيه (مجمع فؤاد الأول للغة العربية)، وعرض إيضاحه لهذه الاصطلاحات مع الاحتجاج لها على أعضاء (المجمع العلمي المصري) في جلسة علنية بتاريخ السابع عشر من أيار سنة 1948م، وذلك على نحو لا يفهم المراد منه كما يقول عبد القادر المغربي(27) "إلا المشتغلون بفن التصوير الذين نشر هذا البحث من أجل فائدتهم، فلا غرو إذا اقتنوه واتفقوا على مداولة هذه المصطلحات بينهم"(28).

ونعرض هنا هذه المصطلحات بعد تشذيبها وترتيبها حسب الأحرف الهجائية:

أثاره : بقية من أسلوب ذهب شأنه، فتلمح إليه في أسلوب آخر مستجد، ففي (أساس البلاغة): "وهم على أثاره من علم أي بقية منه يؤثرونها عن الأولين".

احتذى : حكى واقتدى، من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية وكذلك في باب الغناء، جاء في (الأغاني): يحتذي إسحاق بن إبراهيم على المثال فيحكيه".

أداء : تعبير حسي بواسطة طرائق الصنعة.

استمداد : استعانة الفنان أو الصَّناع بعمل غيره، مأخوذ من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية، وبخاصة كما في (أسرار البلاغة)، للجرجاني: (باب الاتفاق والسرقة والاستمداد والاستعانة).

أسلوب : مذهب في الفن، من الأسلوب في الأدب.

اصطراف : أن يأخذ الفنان المتصرف موضوعاً أو صيغة أو غيرهما فيحوله من وجه إلى وجه، ويسمى أيضاً نقل المعنى، وهو بدلاً من "الاختلاس" الذي هو من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية، ولكن استعمال الاختلاس يوقع في لبس مستكره كما أن "نقل المعنى" لا يقع موقع اصطلاح، لشيوع كلمة النقل وعمومها، أما الاصطراف وهو مقتبس

مــن كــتاب (العمــدة) فهو لفظ شامل لأنواع الأخذ ومنها الاختلاس، فمن باب التجوز والتخصيص معاً يكون الاصطراف للغرض الذي وُضّح فوق.

البَزّ : هو "القماش" عند المعاصرين، مولد عامي، والبزاز في الأدب واللغة معروف.

بِزّة : شكل معين من "البزة: الهيئة والستارة واللبسة" كما في (لسان العرب).

بنية : خطة تنتظم بها أجزاء التصويرة.

تأليف : الجمــع العام لعناصر التصويرة مع اختراع، من "التأليف"، عند أهل صناعة الموسيقا مثل الفارابي(29).

تجانُف : تمــايل أجــزاء التصويرة أو غيرها بعضها عن بعض في نظام مجموعها، من جنف: مال وعدل، واللفظة في القرآن، ضدها: تراصف.

تراصُف : معادلة أجزاء التصويرة أو غيرها في نظام مجموعها، وهو من الرصف، "ضم الشيء بعضه إلى بعض ونظمه، ونجده بهذا المعنى في الأدب "كلام متراصف الفِقَر"(30).

ترتيب : وضـــع الشيء مع غيره في نظام معدل، من الترتيب"، وضع الشيء مع شكله" كما في (الفروق اللغوية)، للعسكري.

تزويق : "مــن زوّق" المعــنى العــام: تزيين وهو مشهور، ولكن المعنى الخاص هنا هو تنميق الكتاب وغيره بواسطة التصاوير في سبيل الإيضاح على الغالب، كما في (كليلة ودمنة): "وقــد ينبغي للناظر في كتابنا هذا أن لا يجعل غايته التصفح لتزاويقه"، والتزويقة: التاء لــلمرة الواحدة نحو تصويرة، والمزوِّق: من يتعاطى صناعة التزويق، والمزَوَّق: الكتاب وغيره موضح بالتصاوير.

تسهيم : هــو التزيين في الرسم بالخطوط المتقاربة لإظهار صبغ أو ظل وهو مستخرج كما في (المخصص) لابن سيده من قولهم: "ثوب مسهَّم: الذي تشبه خطوطه أفاويق السهم"(31).

تصوير نقْش : الأولى شــائعة، وللتصوير معنيان: الأول: إحداث شكل ممثل بطريقة من طرائق الفــنون نحــو الرسم والنحت، والثاني: تلوين الشكل الممثَّل، وكلا المعنيين مستعمل في القديــم والحديث، لكن التصوير بمعناه الأول هو المشهور، ويحسن البحث عن اصطلاح موقــوف على المعنى الثاني، ولفظة "النقش" هي المقترحة، ففي (تاج العروس): "النقش تــلوين الشيء بلونين أو ألوان كالتنقيش" وعلى هذا يكون الناقش من يمثل الأشكال على اختلاف أنواعها مع استعمال الألوان، كالمصور بالمعنى الثاني، ونجعل النقاش من يبسط الدهــن على الحيطان ــ كما في لغة مصر اليوم ــ أما استعمال المعاصرين النقش في موضع الحفر والنقر فهو خطأ، إذ إن النقش في الخاتم مثلاً لا يفيد الحفر بل إحداث شكل والنقش في الحجر يفيد التنميق لا الكتابة، والرقوم خير من النقوش لهذا الغرض الأخير، وذلــك بــالعودة إلى (المفردات)، للراغب في أصحاب الرقيم الذين قيل فيهم إنهم "نسبوا

إلى حجر رقم فيه أسماؤهم".

تصويرة : التاء للمرة الواحدة والجمع تصاوير، وهي غير موجودة في الكتب إنما الموجود: صورة وتصاوير، والتصاوير مفردها تصويرة، وهي من اللغة السائدة في مصر اليوم وهي صحيحة(32).

تقويم : خصائص سيماء معنية، وفي القرآن "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم".

تناسُب : حسن المواقع باعتدال النسب في العمل الفني.

تنسيق : وضع الشيء مع غيره في نظام يناسبهما.

تنظيم الألوان : جمع أصناف منها متجاورة أو متباعدة، من "التنظيم: وضع الشيء مع ما يظهر به، ولهذا استعمل النظم في العقود والقلائد لأن خرزها ألوان يوضع كل شيء منها مع مايظهر به"، كما في (الفروق اللغوية) للعسكري.

تنْميق : تحسين وتزيين، ففي (لسان العرب): "نمق الكتاب حسنَه وجوّده، والثوب النميق والمنمق: المنقوش"، والتنميق في باب الفن بهذا المعنى، وعند ابن خلدون: "ومن صناعة البناء مايرجع إلى التنميق والتزيين". والتنميقة: التاء للمرة الواحدة، والمَنْمَق: المكان المزدان بأنواع التحاسين من بناء ونحت ونقوش وتنجيد وما إليها، أو مجموع ذلك وهي من نمق ينمُق، أما المُنمِّق: فهو من يتعاطى صناعة التنميق.

تهاويل : تناميق مختلفة الألوان، مفردها تهويل، والتهاويل في (لسان العرب): "زينة التصاوير والنقوش والوشي والسلاح والثياب والحلي"، وفي (نهاية) ابن الأثير: رأى جبريل ينتشر من جناحيه الدر والتهاويل أي الأشياء المختلفة الألوان، وزاد صاحب (اللسان): "أي تزايين ريش جبريل وما فيه من صفرة وحمرة وبياض وخضرة".

توازُن : تكافؤ عناصر التصويرة في التوزيع.

تواشج : صلة دانية بين تصويرتين أو بين طريقتين قد تكونان من عهدين مختلفين أو مصدرين متباعدين.

جلّل، عالَى على : يقال: عالى على الحائط بأدوات التنميق، وجلل الحائط وغيره بها أو بالنسائج والسجف، وفي (مقدمة ابن خلدون): "من الحجر والجير وغيرهما مما يعالى على الحيطان عند التأنق كالرخام والصدف". ثم "المعالاة على البناء بالتنميق"، وفيها أيضاً: "جلل الحائط بالكلس"، وفي (المخصص): "ثوب أحمر يجلل به الهودج" وفي (لسان العرب): مادة ل.ف.ع: نساء المؤمنين: "متجللات بأكيستهن".

حائل : صفة اللون إذا تغيّر.

خيالة : شخص أياً كان، ممثَّل، ففي (كليلة ودمنة): من أغراض هذا الكتاب إظهار خيالات الحيوانات"، وخيالات هنا أدنى إلى أن تكون جمع خيالة من أن تكون جمع خيال، ولو

أراد جمع خيال لقال: "أخيلة"، كما في (تاج العروس).

والخيالة في اللغة كالخيال أي ما تشبّه لك في اليقظة والحلم من صورة، وأيضاً شخص الرجل وطلعته غير أن الخيالة للمعنى الذي عيّناه(33).

دأب : مايتمكن بطول المزاولة لأسلوب.

دهانة : صناعة التلوين بالدهان(34).

رقاف : صفة اللون المتلألئ، وفي (لسان العرب): "رف لونه: برق وتلألأ"، وفي (المخصص): "بريق اللون وإشراقه ورفيفه".

رُقعة : أداة نحو ورق أو خشب أو حجر، يختارها الفنان لإنجاز عمله فيها، من "الرقعة التي تكتب، و"رقعة الشطرنج: لوحه" و"رقعة الثوب أصل نسيجه وجوهره"، وفي (محيط المحيط) لبطرس البستاني: "رقعة الثوب المنقوش نسيجه الأصلي الذي رصف عليه النقش".

رقّن : زين الكتاب بالأصباغ البراقة والرفافة في الخطوط أو الرسوم، في (المخصص): "ترقين الكتاب تزيينه، وكذلك تزيين الثوب بالزعفران أو الورس"، وفي (لسان العرب): "الرقان والرقون: الزعفران والحناء.. والترقين: التلطخ بهما". وفيه أيضاً: "**الرقون**: النقوش"، **والترقين**: مصدر رقن، **والترقينة**: التاء للمرة الواحدة، **والمرقن**: من يتعاطى صناعة الترقين.

زُخرُف : لفظ شامل لأنواع التزيين والتحسين، فهي في العربية كما في غيرها لفظ عام، في (لسان العرب): "الزخرف الذهب ثم سمي كل زينة زخرفاً"، ومما يدخل تحت الزخرف: النقوش والتصاوير والتمويه بالذهب. **والزُخرُفة**: التاء للواحدة صيغة من صيغ الزخرف، أما **الزَخرفة**: فمصدر زخرف، **وزَخرَف**: الفعل من الزخرفة وهو أعم من زان وزين وكلاهما يفيد التحسين، والمُزخرِف: من يتعاطى صناعة الزخرفة.

ساذَج : "معرب سادة الفارسية وهو ما لا نقش فيه"، وبهذا المعنى سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر.

سَبَكَ : سبك موضوعاً أو صيغة: أخذه من غيره وأفرغه في قالب له، وهو من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية.

سُنّة تصويرية : مذهب متوارث في فن التصوير.

صَدْر : صدر التصويرة: المستوى الذي يبدو أقرب مايكون إلى الناظر، من "الصدر أو كل شيء كصدر النهار وصدر الكتاب".

صَنْعة : مجموعة الوسائل والطرائق في فن من الفنون، في (الأغاني): "تغنت يوماً صلفة جارية زرياب بصنعة إبراهيم الموصلي"، وفي (مسالك الأبصار في ممالك الأنصار)

للعمري:"صنعة الفص وصنعة الدوائر".

صيغة : مادة مهمة من مواد التصوير تتكرر من علم اللغة، والمعاصرون يطلقون لفظ الموضوع على ثلاثة الاصطلاحات الأجنبية:

Sujet, motife, théme

وللتمييز بينها جعل "الموضوع" للاصطلاح الأول وأدخله في الشائع واستنبط الصيغة للثاني والمطلب للثالث.

طابيَّة : عمامة المطران، وهو لفظ سائر في سورية ولبنان.

طارئة : طريقة أو صيغة هاجمة من الخارج على أسلوب من الأساليب.

طريقة : منهج الأداء، من الاصطلاحات في الموسيقا والأدب.

عِصاب : شريط غير دقيق، منمق، يعصب التصويرة وغيرها أي يشد أطرافها أو أوساطها، والعصاب في اللغة: ما عصب به من منديل ونحوه.

عَمارة : كل ما يغطي الرأس ويتعذر تعيينه، في (لسان العرب): "عمارة وعمار: كل شيء على الرأس من عمامة أو قلنسوة أو تاج أو غير ذلك".

عُمدة الأشخاص : شخص رئيس أو مقصود في تصويرة تضم أشخاصاً كثيرة.

غِرار : المثل الكامل الذي يجري عليه الفنان، والفرق بين "الغرار" و"المثال modéle" أن هذا غير مختص بمعنى الكمال.

غِرار البدء : المثل الكامل الأول الذي يقتدي عهداً بعد عهد، "من الغرار: المثال الذي تضرب عليه الرماح لتصلح".

غُرة الكتاب: تصويرة تزين أوله من معان مختلفة لكلمة الغرة تفيد الاستهلال والطلعة والضوء.

غوْر : عمق تراه في النظار، من "غور الكهف"، و"فلان بعيد الغور: متعمق النظر" كما في (أساس البلاغة).

فصيلة : جزء من أجزاء التصويرة يبرز وحده للعيان، من "الفصيلة: القطعة من أعضاء الجسد"، كما في (القاموس المحيط).

فن اصطلاحي : فن متواضع عليه من زمن(35).

فن التصاوير : علم الأشكال المصورة بالدهن أو النحت وغيرهما.

قُنباز : رداء القسيس، لفظ سائر في سورية ولبنان.

كِساء : اللباس على أي شيء وقع وفيه أطواء ومكاسر ظاهرة.

لطيف : صفة الصبغ الذي غلب عليه اللين والرقة.

ليانة : هشاشة الخط في الرسم مع مهارة.

مُرقش : ثـوب أو غيره كثير الألوان المتميزة في (المخصص): ثوب "مبرقش: منقوش"، وفي (لسان العرب): و"البرقشة شبه تنقيش بألوان شتى، وأصله من أبي براقِش".

متظاهران : شخصان أو شيئان ولّى كل واحد منهما ظهره للآخر، الضد: متواجهان.

متواجهان : شخصان أو شيئان متناظران وجهاً لوجه، الضد: متظاهران أو متدابران.

محرِف (أو المحترف) : فـي (التاج): المحرف كمجلس، والمحترف بفتح الراء: موضع يحترف فيـه الإنسـان ويتقـلب ويتصـرف، ومعلوم أن الحرفة هي الصناعة التي يتكسب منها صـاحبها وهكـذا نضـيف إلى "المصـنع والمعمل": المحرف أو المحترف مخصوصاً بالصناعة اليدوية الحاذقة، الجمع محارف.

مخلَّب : الثوب الكثير الوشي، بالرجوع إلى المعاجم القديمة.

مرأى : كـل مايقع تحت بصرك في الخليقة أما "المنظر"، فهو من الاصطلاحات الشائعة: فيفيد مجموعـة أشياء تأخذ بصرك وأما "المشهد" وهو شائع أيضاً فمنظر ينطوي على حركة ظاهرة أو خفية وهناك "النظارة".

مَساق : مصـدر السوق أو مكانه، وهو المجرى الذي يطّرد فيه أسلوب من أساليب التصوير. عند المعاصرين "تيار" والتيار فيه شدة لا حاجة إليها هنا.

مَسْخ : مسـخ موضـوعاً أو صيغة: حوله من شكل إلى شكل في تحريف أو تشويه، وهو من اصـطلاحات الأقدمين في السرقات الشعرية، ومن "مسخ الكاتب"، الذي يحيل المعنى إذا هو صحف.

مسيح ــ ممسوح : صفة البزحين، لا تبدو فيه مكاسره ولا أطواء من "درهم مسيح: لا نقش عليه"، و"رجل ممسوح الوجه: لا عين ولا حاجب"، كما في (أساس البلاغة).

مشاكَلة : تكافؤ في الشكل.

مُصمَت : كلمة سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر، وفي (لسان العرب).

"ثوب مصمت : لونه واحد لا يخالطه لون آخر".

مطلب : موضوع معلوم يتناوله الفنان وقد يتصرف فيه، من "المطلب: المسألة في العلم".

مُعـرَّجة: صفة الأطواء والمكاسر إذا كانت على التواء، من "ثوب معرج: مخطط على التواء"، كما في (القاموس المحيط)، وذلك بعد نقل التعرج من الخطوط إلى الأطواء.

مَكسَر، طوىً : الجمع: مكاسر وأطواء، وهي مواقع طي الثوب وطرائقه، والكلمتان غير بعيدتين عن اللغة السائرة.

مناظرة : علاقـة أو مشابهة بين اثنين، من "ناظرت فلاناً بفلان والشيء بالشيء" جعلته نظيره، وفي اللغة: النظائر بمعنى الأمثال والأشباه.

مَنْزَع : مايميل بالأسلوب إلى جهة ما، من "المنزع: النزوع إلى الغاية"، وهي "نزاع"، عند ابن سينا ولكنها توقع في اللبس، كما أن النزعة مما يدور على ألسنتنا اليوم بغير تدقيق(36).

مُنسربة : طريقة أو صيغة داخلة خلسة في أسلوب من الأساليب مع تأثير محدود.

مِنْوال : نمط خاص في صناعة العمل الفني، من "لا نسج أحد على منواله"، كما في (أساس البلاغة).

مهاد : ساحة التصويرة، عليها يتشكل الموضوع. عند المعاصرين "أرضية" وهي مولدة عامية. في (لسان العرب): "المهاد كالأرض جعلها الله مهاداً للعباد، والمهاد الفراش، وقد مهدت الفراش مهداً: بسطته ووطأته"، فكأن المهاد شيء مفروش، موطأ لقبول هيئات الأشخاص وأصناف الألوان وتفاريق المنمق، فنقول مهاد الصورة من ذهب، والمهاد غير "الرقعة"، وهو غير "الخلفية"، فهذه تفيد (مما أنقله عن المجمع): "ما يظهر في المستوى المستبعد من مهاد الصورة كأن يكون هنالك منظر بر أو بحر يتقدمه المشهد المصور".

موازنة : من الموازنة في الأدب وغيره. عند المعاصرين: "مقارنة"، وفي اللغة والأدب: "المقارنة: المصاحبة".

ناتئ المنقور : مانقر في الصخر على بروز، الجمع نواتئ المنقورات، من نتأ: انتبر وارتفع وخرج من موضعه من غير أن يبين أي أن ينفصل، كما في (تاج العروس)، ثم من "النقر: الكتاب في الحجر"، وكذلك من استعمالهم: "الحجر الناتئ والصخرة الناتئة في عرض الجبل"، كما في (القاموس المحيط) مادة ع ق ب، ولا بأس أن نخص النقر بالحجر وإن لم يخصه آخرون بالصخر، فلدينا لغير الصخر مثل الرخام والحجر والخشب ألفاظ نحو النحت والنقب والحفر.

نَظارة : مايبدو لك من مناظر الغابات والرياض والجبال(37).

نَفَض : نفض الصبغ "ونصل أيضاً : ذهب بعض لونه، وعند المعاصرين "بهت" وهو عامي(38).

نقشة : اسم النوع من النقش والتنميق أو اسم المرة، وهي "بفتح النون" كلمة سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر تفيد صيغة معينة من صيغ التنميق في الثياب نحو وردة أو نجم أو خط أو غيرها، ويعرفها كذلك البناؤون، ولها أصل بهذا المعنى عينه في الفصيح.

نَمْنَمة : فن التصوير الدقيق في صفحة أو بعض صفحة من كتاب مخطوط، واللفظ الأجنبي miniatures يتضمن غرضين متضايفين: "الدقة" وتنميق كتاب بالألوان"، ولفظنا العربي يجمع بين هذين الغرضين، ونجدهما في معاجم اللغة وكتب الأدب وشعر البحتري وأبي

نمنمـام ففي (لسان العرب): "النمنمة خطوط متقاربة قصار"، و"كتاب منمنم: منقّش"، وفي (الأغاني): "الصوت المنمنم"، وفي (أساس البلاغة): "نمنم كتابه: قرمط خطه"، وفي شعر البحتري: "الوشي المنمنم"، والمنمنمة: هي التصويرة الدقيقة التي تزين صفحة أو بعض صفحة من كتاب، والمنمنَم: الكتاب الذي تزينه منمنمة أو منمنمات، والمنمِنم: من يتعاطى صناعة النمنمة.

واغلة : طريقة أو صيغة داخلة من الخارج بقوة على أسلوب من الأساليب، من "دخل على القوم واغلاً".

وَشْي، تحبير : في الثياب معروف (كما في المخصص)، وعند المعاصرين "تطريز" وهو من ترخص المتأخرين، إذ التطريز إعلام الثوب بعلامة "قد تكون وشياً ومن هنا الخلط"، والطراز: ما ينسج من الثياب للسلطان.

وخارج هذا المسرد يمكن للقارئ أن يقع على مصطلحات أخرى في متن كتابه (منمنمة دينية) مثل لفظة:

العاقِب : التي وردت في "خبر أساقفة نجران مع النبي "ص"، وهو موضوع المنمنمة ـ كما رواها صاحب (الأغاني): "لما قدم صهيب مع نجران وفيهم الأسقف والعاقب".(39)، فإنها تعني كما في المعجم العربي القديم "الذي يخلف السيد والذي يخلف من كان قبله في الخير" كما في (القاموس المحيط)، أما عند بشر فارس فتعني: "صاحب المشورة أو محافظ البلد"، وذلك بالرجوع ـ كما يقول ـ إلى الأصول السامية لهذه اللفظة (40)، غير أنه لم يبين لنا إلى أي لغة سامية تنتمي هذه اللفظة.

وفي كتابه (سر الزخرفة الإسلامية)، نقع على "مسرد عربي ـ فرنسي لاصطلاحات الفلسفة والفن"، عرض فيه مايزيد على مائة وثلاثين مصطلحاً مما استخرجه بالمطالعة والتنقيب من كتب العرب والمستعربين، كان قد ورد منها ثلاثون مصطلحاً في مجموعة اصطلاحاته السابقة، أما الجديد منها فقد رأى أنه من الغلو أن يذهب إلى إيضاحها مع الاحتجاج لها كما فعل في السابق، لكنه علق على طائفة منها تسوق إلى الارتياب(41)، من هذه الألفاظ المصطلحات التالية:

الرَّقش : وهو مايعبر عنه بالأرابيسك arabesque، وفيه يكمن لب الزخرفة العربية، ونتبين في الرقش عنصرين ثابتين، فمن جهة تأويل النبات ولاسيما الورقة والساق تأويلاً كله هزة، ومن جهة استغلال الخطوط استغلالاً يجريه التصور. ومن هذين العنصرين مبدآن: الأول يظهر كأنه العبث، والثاني يبرز في هيئة التدقيق الهندسي، ومن هنا تخرج طريقتان للرقش "الرمي" و"الخيط"، كأنما يد الصناع تنظم الخطوط بخيط، أو تفرش الورقة والساق من طريق الرمي، وهذان الاصطلاحان مما أخبرني به شيوخ أهل الصناعة في دمشق(42).

سَرَحان : صحيح أن الفصيح المتواتر هو "سَرْح" و"سروح" مصدرين للفعل سرح، ولكنا نؤثر صيغة "السرحان" الجارية على ألسنة الناس عندنا، للتعبير عن شرود الفكر، زيادة على أن صيغة "الفعلان"، غالبة على الحركة والاضطراب نحو: الجولان والخفقان.

عَبَث : caprice(43) بالرجوع إلى (التعريفات) للجرجاني: "العبث ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة وقيل ماليس فيه غرض صحيح لفاعله".

هِزّة : enthousiasme(44) وهناك لفظة أخرى هي أريحية، ولكن غلب عليها الآن معنى السخاء، ويستعمل أهل الفلسفة لهذا العهد لفظة "حماسة"، وهي في اللغة غير هذا.

يُبْس : "من مصطلحات الخط "الخط اليابس"، ويقابله اللين "بالرجوع إلى (صبح الأعشى) للقلقشندي.

ومن اصطلاحاته في الموسيقا لفظا "المساوقة"، و"المراسلة"، فقد وجد أن لفظ accompagnement بالفرنسية يعني متابعة الغناء بآلاته أو بالصوت على غير تفريق، ومثل ذلك باللغتين الإنغليزية والألمانية، بينما العربية يعوزها ما يعبر عن هذا اللفظ، فاهتدى بعد التقصي والتنقيب إلى إيجاد مصطلحين مقابل ذلك المصطلح الأجنبي وهما:

المساوقة : متابعة الغناء بالآلة، بالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون :"وقد يساوق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات، إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تتخذ لذلك "وفي اللغة" المساوقة: المتابعة، وتساوقت الإبل، تتابعت كأن بعضها يسوق بعضاً(45).

المراسَلة : هي متابعة الغناء بالصوت، ففي (المصباح المنير) للفيومي: "تراسل الناس في الغناء إذا اجتمعوا عليه، يبتدئ هذا ويمد صوته فيضيق عن زمن الإيقاع فيسكت، ويأخذ غيره في مد الصوت ويرجع الأول إلى النغم، وهكذا حتى ينتهي"، وفي (تاج العروس): "وهو وسيلة في الغناء ونحوه، وراسله الغناء باراه في إرساله"(46).

أما ما وضعه من ألفاظ وتراكيب اصطلاحية في (المسرح) فقد أثبته في مقدمة (مفرق الطريق)، ونوه بها، لأنه استخدمها في التوطئة التي كتبها لهذه المسرحية، وهي ترجع إلى التصوف والفلسفة والموسيقا. وقد استخرجها كما قال من المصادر العربية الثبتة مثل (الرسالة القشيرية)، و(مقدمة ابن خلدون) و(الرسالة الشرقية في النسب التأليفية) مخطوطة لصفي الدين عبد المؤمن الأرموي. ومن هذه الألفاظ والتراكيب التي وضعها أو نقلها من معنى إلى معنى:

النشاط الكامن : أي القائم في النفس بالقوة لا بالفعل.

التخيل المنسرح : الذي لا يقوم دونه سد.

المنتظَم : أي المندرج في نظام معين.

المبذول : وهو مايقع تحت الحواس.

الذات الفنانة : أي جانب من جوانب الفطرة مهيأً للتأثر بألوان الفن أو ابتداعها.

الصناعة الموقوفة : أي التي لا تقبل التغير.

النغم الحادي : أي الغالب في اللحن والمتردد في ثناياه.

المَنْقَل : المكان الذي ينقل الشيء إليه(47).

وهناك لفظة أخرى استحدثها بشر واستخدمها في مسرحيته وهي:

غيابات (48): بدلاً من لفظة "كواليس" دون أن يعقب عليها بشيء، غير أنه عندما قرأ في الجزء الثاني مج 30 من مجلة المجمع العلمي العربي مقالاً للدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي(49)، يقترح فيه كلمة "دهليز" بدلاً من "كوليس"، جمع "كواليس" بالفرنسية، كتب يقول: والذي يبدو لي أن ليس في "الدهليز" الخفاء الشديد الذي يلف "كوليس" إضافة إلى هذا أن مدلول الدهليز محدود مربوط" مابين الباب والدار "فمن المتعذر التلطف له من جهات، أعني إن جاز له من باب النقل أو من باب التخصيص أن ينم على أروقة دور الحكومة أو أبهاء الندوة النيابية حيث تجري أسرار وتحاك أمور، فهيهات أن ينم على الأجزاء المستورة في بناء المسرح وهي الكواليس،ووضعها بعيد عن هيئة الدهليز، ومن الكواليس انتقل المعنى في الفرنسية إلى ميدان الأعمال وحقل السياسة. ويرى أن لفظ "غيابات" يصلح لمجال الأسرار كيفما وقع إن كان ذلك في المسرح أو ميدان العمل أو حقل السياسة بشراط الخفاء. وفي مادة (غ ي ب) طاقة غزيرة من الخفاء، ففي (أساس البلاغة): "سمعت صوتاً من وراء الغيب أي من موضع لا أراه"، و"كل ما غيب شيئاً. وفي (لسان العرب): "الغيابة تفيد الاستتار في جملة مواقعها: النبات إذا أفلت من شعاع الشمس، الأرض إذا انخفضت عن مستوى الصعيد، ومنها غيابات الجب"، "والذي يلزمه التغيب حتى لا يقع عليه بصر ولا ينفذ إليه سمع، ولا يشهره ضوء تأهب الممثلين قبل جولاتهم على خشبة المسرح، وكذلك التهامس في زوايا الدوائر الحكومية والنيابية"(50).

وفي حقل الدراسات الاجتماعية والفلسفة أبدع بشر فارس في وضع بضعة مصطلحات جديدة منها:

التفرُّد : بدلاً من الفردية، بمعنى أن يهمل الرجل جماعته، قبيلة كانت أو أمة، فينقبض عنها ويجعل همه نفسه(51).

التماسُك : بدلاً من التضامن، وهو أن يكون بين رجال الجماعة الواحدة التئام وتساير وتعاون، بحيث يكونون من الجماعة بمكانة الأجزاء من الكل. والتماسك ضد التفكك والاسترخاء كما في (أساس البلاغة)، و(لسان العرب).وبهذا يدل على المتانة، ومنه "هذا حائط لا يتماسك ولا يتمالك"، والشاهد أن: مسك بالشيء وتمسك وامتسك واستمسك تأتي بمعنى

اعتصم به وتعلق كما في (المصباح المنير)، بينما لفظة التضامن أنكر بعضهم ورودها في متن اللغة، لأن الضمان في اللغة يفيد الكفالة وما وراءها من التبعة(52).

الإمداد : البحث العلمي الذي يلقى في محافل العلماء كالمؤتمرات.

الرأي القبْلي : الرأي القائم في الذهن قبل شهادة التجربة ويقابله الرأي البعدي.

البناء الاجتماعي: كيفية تكوّن الجماعة من حيث الصلات المتبادلة فيها ومن حيث اتساعها(53).

الكلمة الرمز : هي كلمة متى وقعت في السمع فإنها تنشر في الخاطر مجموعة من القيم المجردة(54).

النقد الباطني : مقابل النقد الخارجي(55)، وقد أخذ عليه هذا الاستعمال صديق شيبوب(56) (ومن قَبل إسماعيل أدهم)، لأن ذلك كما يرى شيبوب لا يتماشى وتقاليد اللغة، فقد قالوا خارجي وداخلي، أو ظاهري وباطني، غير أن بشر لم يكن يستكين لناقديه ولا تلين قناته لخصومه، فلا يتراجع بحرف مما يكتب، لأنه كان يعرف كيف يكون موضع الحرف في سياق الكلم، وكيف يؤدي الكلم في دلالته المحددة مقاصده في التعبير.

يرد على ماقاله شيبوب بأن ذلك حق من جهة التقليد اللغوي "إلا أن للاصطلاح الفلسفي أن ينحو نحوه ابتغاء الدقة والفرار من اللبس، وبيان هذا أني لو استعملت الظاهري لانصرف الذهن إلى الأخذ بالظاهر والظاهر كما في تعريفات الجرجاني هو اسم الكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأول والتخصيص، هذا على حين أني أريد القضية التي يكون الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط (بالرجوع إلى اصطلاحات الفنون للتهانوي)، وأما انصرافي عن لفظة الداخلي فسببه مخالفة اللبس، وذلك لأن للفظة الداخل (بالرجوع إلى تعريفات الجرجاني) مفادات شتى في الكلام والفلسفة، هذا فضلاً عن أن الباطن أدل على المعنى المقصود من الداخل في هذا التعبير (النقد الباطني) لأن الباطن يوجه الذهن إلى ماهو داخل وإلى مافي الداخل من خفي، على حين أن النقد الداخلي لا يقتضي النفاذ إلى كنه الأشياء بل يقف عند ما وراء المنظور، وعلى ذلك ترى الباطن أسد إيغالاً وأعم"(57).

ومن الألفاظ التي وضعها بشر فارس واستعملها في مؤلفاته لتحل محل مصطلحات درجت على الأقلام غير صحيحة، لفظا "المشتمل"، و"المسرد"، إلى جانب لفظ "الفهرس"، لأن هذا كما في (لسان العرب): هو الكتاب الذي تجمع فيه الكتب، لكنه أصبح من الألفاظ المشتركة إذ يستعمل بالإضافة إلى ذلك للدلالة على ما يتضمنه الكتاب من موضوعات، ثم على جداول الألفاظ والأسماء وما إليها. لذلك رأى أن تبقى لفظة "الفهرس" للمدلول الذي حدده (لسان العرب)، ونستخدم اللفظين:

المُشْتَمَل: أي مضمون الكتاب وموضوعاته.

المَسْرد: وهو ما تندرج تحته جداول الألفاظ والأسماء وما إليها. من "السرد في اللغة: تقدمة شيء إلى شيء تأتي به متسقاً بعضه في إثر بعض متتابعاً"، كما في (لسان العرب)(58).

استطلاع: هو البحث الذي يكشف عن أمر مجهول وحقيقة مستورة ويدخل في باب المشاهدة بمباشرة وملاقاة كما يقول ابن سينا من علم الاجتماع. فهو ليس بمعنى المبحث العلمي المتواضع عليه ولا التحقيق الصحفي(59).

وأخيراً، نقف عند لفظة لم يكن بشر قد وضعها، إنما استخدمها في كتاب (مباحث عربية)، ومالبثت أن دخلت المعجم الحديث وهي كلمة "منضدة" (60) فأخذها عليه الأب انستاس ماري الكرملي(61) لاستخدامها بدلاً من النضد، والنضد من باب تسمية الشيء بالمصدر، وكما أن لفظة "منضدة" لم ترد في كلام فصيح العرب(62) فرد عليه بشر من باب الاجتهاد ليثبت صحة اللفظة قائلاً: والوجه أن المنضدة لا تصيبها في (لسان العرب) ولا في (القاموس المحيط) مثلاً، ففيهما "النضد: السرير الذي ينضد عليه المتاع"، فالأب العلامة على صواب إلا أن المعجمات لا تحصر متن اللغة فضلاً عن أن باب الاشتقاق ميسور لطالبه، والمنضدة، على وزن مفعلة "بكسر الميم"، تجري مجرى اسم الآلة، ثم إني يلوح لي أن استعمال لفظة النضد يورث بعض الاشتباه، لأن النضد يدل على الشيء ومصدر الفعل في آن، وفي استعمال لفظة "المنضدة" تقييد للمعنى ونجاة من الاشتراك(63).

وقد تحدث فيما بعد الأديب محمد إسعاف النشاشيبي(64) في هذه المسألة فقال: وكانت هذه اللفظة "المنضدة" وردت في مؤلف للأديب الكبير الدكتور بشر فارس فخطأه عالم مشهور، وبعد أن ذكّر بما كان قد كتبه من قبل في عددي الرسالة 316 و328 حول ذلك قال إن الإمام الزمخشري ذكر المنضدة في غير مكانها، فهي لم تظهر في مادة (ن ض د) وظهرت في (ف ج ج): المنضدة شيء كالسرير له أربع قوائم يضعون عليه نضدهم، وفي الجمهرة: النضد متاع البيت، وما نضد بعضه على بعض فهو نضيد ومنضود والجمع أنضاد، وكثر ذلك في كلامهم حتى سموا السرير الذي ينضد عليه المتاع نضداً، قلت ليكن بعد اليوم النضد للنضد لا لما يوضع عليه، ولتكن المنضدة للمنضدة، والمنضدة شيء كالسرير له أربع قوائم يضعون عليه نضدهم(65).

ولم يقتصر بشر في ميدان المصطلحات على وضعها، إنما عمل أيضاً على إنارة الطريق لغيره من الباحثين في التنقيب عن مواطن المخطوطات التي ينطوي على مصطلحات فنية وعلمية وفلسفية، فانصرف يبحث في دار الكتب الوطنية في باريس عام 1934م وفي دار الكتب الوطنية في برلين عام 1935م عن مثل هذه المخطوطات مما يعمل على تعزيز "أوضاع لغتنا أو يزيد في متنها"(66)، فوقع على نوعين منها: الأول يتضمن مصطلحات مدرجة حسب ترتيب المفردات في المعاجم، والثاني يشتمل على مصطلحات متفرقة دون ترتيب، إلى جانب طائفة أخرى من المخطوطات في اللغة واللهجات، وعرض بعضاً منها في كتابه (مباحث عربية)(67).

أما طريقته في استحداث هذه المصطلحات فلم تكن عشوائية، فقد حدد لنا منذ البداية الخطوط العامة في وضعها، وإن لم يفصل في نقاط منهجه الذي سار عليه من أجل ذلك، وهو ما أخذ يلح عليه الباحثون فيما بعد من تأكيد على ضرورة المنهج، خاصة بعد أن كثر الاشتغال بتوليد

المصطلحات الحضارية من قبل المجامع اللغوية والمؤسسات التعليمية والأفراد، ابتداءً من أحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني حتى الآن(68).

غير أنّا إذا أنعمنا النظر فيما وضعه استطعنا أن نكشف عن نقاط هامة في منهجيته وهي:

- ـ استقراء المصادر العربية القديمة، من المصنفات اللغوية وكتب الأدب ودواوين الشعر والعلوم المختلفة، إلى جانب القرآن وكتب الحديث للوصول إلى مصطلحات تراثية بعد إسنادها إلى أصولها العربية.
- ـ لم يعتمد على مؤلفات أصحاب الاختصاص فحسب في مصطلحات التصوير بل تجاوز ذلك إلى الأدباء والنحويين وعلماء اللغة والمؤرخين والجغرافيين وذلك بنقل دلالة اللفظ من معنى إلى معنى، فمصطلحات مثل "النمط والموازنة والأسلوب "أخذها من الأدب، و"الصيغة" من علم اللغة، و"التأليف" من صناعة الموسيقا، و"الطريقة"، من اصطلاحات الموسيقا والأدب، و"احتذى" من باب الغناء والسرقات الشعرية، و"مسخ والاستمداد"، من باب السرقات الشعرية.
- ـ الحرص على أن يكون اللفظ سهل النطق، خفيفاً على السمع، وأن يكون قريباً من الذوق السائد ولذلك يهمل لفظ "مخيّف" لما فيه من ثقل مع أنه يؤدي المعنى عينه للفظ "مبرقش".
- ـ تحديد دلالة واحدة للمصطلح الواحد، فهو عندما وجد المعاصرين يطلقون "الموضوع"، على ثلاثة اصطلاحات أجنبية ميز بينه وبين "الصيغة" و"المطلب" كذلك لفظة "فهرس"، وما تحمله من دلالات، فأضاف إلى جانبها مصطلحي "المسرد" و"المشتمل".
- ـ توخي الدقة والخصوصية في مدلول المصطلح لتفادي الغموض واللبس، ويبدو هذا واضحاً في تحديد معنى "معرَّجَة" و"استمداد"، والتمييز بين "طارئة ومنسربة وواغلة وكذلك بين "المرأى" وكل من "المشهد والمنظر والنظارة"، وهذا ما دعاه أيضاً إلى مخالفة مجمع اللغة الملكي في مدلول بعض المصطلحات مثل "التراصف" بدلاً من "التماثل"، كما خالفه في مدلول لفظة "الدهن" وغيرها. هذا وإن كنا نأخذ عليه ما أبقاه من كلمات دون إيضاح مثل كلمة "الوشي" التي قال إزاءها "الوشي في الثياب معروف"، ومثلها كلمة "البز والبزاز"، كذلك اقتصاره على القول حيال لفظي "التصور والمقصد" بأنهما من اصطلاحات الفلاسفة.
- ـ معارضة اللفظ العربي باللفظ الأجنبي (باللغات العالمية الفرنسية والإنغليزية وأحياناً الألمانية) وعندما تقتضي الضرورة ذلك، كما في مصطلحات الموضوع والصيغة والمطلب والمساوقة والمراسلة.
- ـ اللجوء إلى الاشتقاق أي استخراج كلمة من كلمة أخرى طبقاً لصيغ وأوزان معروفة في العربية، كمصطلح "الدهانة" على وزن "فِعالة" للدلالة على الحرفة، و"مساق" التي هي

مصـــدر للســـوق أو مكانه، و"تراصف وتوازن وتواشج"، على صيغة "تفاعل" للدلالة على الاشتراك مع المساواة، و"محرف" على صيغة "مفعل" للدلالة على اسم المكان.

- ــ تفضـيل الكلمة العربية الأصيلة على المعربة أو الدخيلة، فبدلاً من "أرابسك" السائرة على الأقلام والألسن، وضع كلمة الرقش، التي تجمع بين طريقتين من الزخرفة وكذلك في كثير من كلماته التي استنبطها من الأصالة اللغوية.

- ــ اقتصـــار المصطلح على كلمة واحدة كما في المثال السابق، فكلمة أرابسك التي تعني عند الغـــربيين الزخـــرفة النباتية، لم ترد صياغتها بلفظ عربي فصيح واحد إلا على يدي بشر فـــارس، بينما لم تتخذ مفهوم المصطلح بالمعنى الصحيح للكلمة عند غيره، فقد كانت وما زالـــت حتى اليوم لدى الباحثين العرب المشتغلين بالدراسات الفنية ــ حائرة بين تعابير لا تتفق حتى على صياغة واحدة، فهي عند زكي محمد حسن: "الزخرفة بالفروع النباتية"(69)، وعـــند أبي صالح الألفي: "الزخارف النباتية"(70)، وعند حسن الباشا: "الزخرفة العربية المورقـــة"،(71)، وعـــند ثروت عكاشة: "التوريق المتشابك أو الرقش"(72)، وهو هنا قد خـــص الـــرقش بالتوريق فحسب، أما طارق الشريف فيعرض لنا ما تحمله هذه الكلمة في العـــربية من تباين في الصياغة والمعنى في استطراده التالي: "لقد اعتاد عدد من نقاد الفن على تفسير كلمة أرابسك على أنها شكل من التوريق وقد أراد منها آخرون صيغة هندسية كالمـــربع والمثـــلث والمخمـــس ثم تتضاعف وتتشابك لكي يستخرج منها الأشكال التي لا حصـــر لهـــا من الخيط العربي، إن كلمة الأرابسك لا تقتصر على هذه المعاني لأن لهذه الكـــلمة أكـــثر مـــن معنى حسب التفسيرات النقدية لها عبر العصور المختلفة والظروف المتبايـــنة. إن كلمة أرابسك تعني كل صياغة فنية تعتمد على جدلية معينة في الأشياء التي نراها، وعلى حركية بين هذه الأشياء"(73).

حق أنه لأول مرة بعد رحيل بشر فارس يرد مصطلح الرقش عند عفيف بهنسي مقروناً بلفظ arabesque ليقـــول بعدهـــا "ولكي نخص الميزات الفنية العربية في شكل معين من التصوير وهو الـــتجريدي والـــتوريقي، فإننا نفضل استعمال كلمة الرقش العربي لتمييزها عن جميع أشكال الرسم والتصوير"(74)...

- ــ الـــرجوع إلى الكلمة السائرة على ألسن العامة وبخاصة أهل الصناعة، وهي عنده بضعة ألفـــاظ منها "التصويرة، والنقشة، والنظارة"، و"الرمي والخيط" وهما طريقتان للرقش تقوم الأولى على الزخرفة النباتية والثانية على الزخرفة الهندسية، ولا ضير في الإفادة من مثل هـــذه الكـــلمات، حتى إنه أصبح هناك شبه إجماع على إمكانية الاقتباس الذوقي من كلام العامـــة في صياغة المصطلحات، كما أنه قد دخل العربية عن هذا السبيل كثير من الألفاظ مثل "ورشة وفرشاة وحنفية" وهو ما يقوله أحمد شفيق الخطيب بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على عمل بشر فارس. غير أن الخطيب في الوقت ذاته يشرط على من يلجأ إلى ذلك

الاقتباس أن تكون الكلمة العامة "مشتركة بين لهجات عربية عديدة"(75) وعلى ذلك نعقب على لفظة "الطابية" عند بشر بأنها لا يمكن أن تثبت كمصطلح، وهي غير معروفة لدى العامة إلا في سورية ولبنان كما يقول. ونضيف: إذا كانت هذه اللفظة سائرة في هذين البلدين، فإن شيوعها كان لزمن معين أما لفظ "القنباز" فلا ندري لماذا خصه بلباس القسيس،، وهو أكثر شيوعاً عند الناس على أنه من لباس العامة وليس مقتصراً على رجال الدين.

* ــ كل ذلك بالإضافة إلى ما تتطلبه منهجية وضع المصطلحات من اطلاع وخبرة ومعرفة تامة بأصول اللغة وتصاريفها ومجازاتها ودقائقها، وما يبذله صاحبها من جهد مضن في البحث وجلد في التنقيب، وهو ماكان يحوزه بشر فارس إلى جانب أنه واحد من الذين يقدسون العربية ويتفانون من أجلها.

أما حظ مصطلحات بشر فارس من الشيوع فلم يكن بأحسن من حظ غيره من العلماء، صحيح أن ما وضعته أو أقرته المجامع اللغوية "كان على العموم أكثر قابلية للحياة" كما يقول أنيس المقدسي، في حين أن إبراهيم اليازجي وضع مايقارب خمساً وخمسين كلمة لم يبق منها حياً غير عشرين، وأنستاس الكرملي وضع مايقارب ستين كلمة لم يبق منها غير ثماني عشرة كلمة، وأحمد رضا وضع مايقارب مائة واثنتين وعشرين كلمة لم يبق منها حياً غير أربع عشرة كلمة (76)، إلا أن مالم يأخذ طريقه إلى الشيوع من ألفاظ بشر فارس لا نقول أنه قد مات مثل تلك التي أشرنا إليها، فمصطلحاته لم تكن من ذلك النوع الذي يتعلق بشؤون حياتنا اليومية مما نطلق عليه (ألفاظ الحضارة أو كلمات الحياة العامة) "هذا العنوان المستحدث الذي تتلخص دلالته الموضوعية "كما يقول محمود تيمور"، في أنه يتناول المسميات الشائعة، الدائرة على الألسن والأقلام مما يحتاج إليه الناس في جمهورهم الكبير على أوسع نطاق: "إذ يشمل المسميات التي يحتويها البيت والسوق والصحيفة والسيارة والكتاب والمذياع من وصف وتصوير وإعراب عن الفكر بوجه عام (77) فيما كانت مصطلحات بشر فارس تنحصر في حيز ضيق من الخصوصية أو دائرة ضيقة من التخصص الذي لايهم إلا قلة من المثقفين والمشتغلين بالدراسات الفنية بالإضافة إلى أن سبل انتشارها كانت محدودة وكثيرون ممن اطلعوا على ما كان يكتبه من مباحث علمية وفنية كانوا يتغافلونها أو يتحاملون عليه ويرمونه بقبيح الكلام وفحشه، منهم عباس محمود العقاد الذي رماه "بقلة الفهم وقلة الذوق"، لأنه تجرأ على نقد كتابه "الصديقة بنت الصديق" مما لا مجال للتفصيل به هنا، ومحمد مندور الذي هاجم أسلوبه فأخذ عليه وضع "المشتمل" بدلاً من الفهرس كما فهم مندور، وعدّ ذلك من باب التكلف(78) دون أن ينظر في هذا المصطلح ليبدي رأيه فيه، وكان استحداث مصطلح جديد هو من باب التحذلق أو التأنق في الأسلوب كما يقول.

أما الآن فقد أصبحت كتابات بشر فارس ــ بعد أن طواها النسيان ــ بعيدة عن ذاكرة الباحثين، حتى صاحبها لا يكاد يذكره أحد ــ إلا ما ندر ــ طوال السنوات التي مرت بعد وفاته، فالدراسات

أغفلت البحث في نواحي إبداعاته المتعددة، والمجمع اللغوي في مصر تغاضى عن النظر في مصطلحاته أو التنسيق مع المجمع العلمي المصري بشأن ذلك، وكان حرياً به أن يفعل، لأن في ما بذله بشر فارس من "مباحث في اللغة وتاريخ الألفاظ واستخراج المصطلحات مايهم المشتغلين باللغة وفي مقدمتهم المجمع اللغوي"(79).

ومع ذلك فإن عدداً من المصطلحات والألفاظ التي استحدثها بدلالات جديدة ومحددة، شاعت وجرت على الأقلام، منها "المنمنمة والتصويرة والتزويق والرقش وغرة الكتاب والتماسك والمسرد والمشتمل". أما تلك التي لم تنتشر من كلماته فإنها ماتزال تحتفظ بأصالة وجودها الذي تتكئ فيه وتستمده من التراث، وهي بما تملكه من سلامة الخلق في ولادتها، تهب نفسها خالصة لأي قلم، فيتلقفها دون أي حرج إذا أراد، ولا يستطيع أن يتنكر لها إذا لم يأخذ بها.

□□

■ *الهوامش:*

1 ـ انظر مقالتنا (بشر فارس في الذكرى الثلاثين لوفاته): الأسبوع الأدبي ع 361، 1993/5/6م.

2 ـ د. لويس عوض (بشر فارس): مجلة الأديب ع نيسان 1963 ص 55.

3 ـ د.يوسف مراد (بشر فارس): المجلة ع 76، ابريل 1963 ص 20.

4 ـ د. لويس عوض (دراسات في النقد والأدب) المكتب التجاري، بيروت 1963 ص 17.

5 ـ إبراهيم المازني (المقتطف) ع يونيو 1939 م ص 116.

6 ـ انظر مقالتنا (بشر فارس والدفاع عن قيم الحضارة العربية الإسلامية) المعرفة ع 339 ـ كانون الأول 1991 ص 209.

7 ـ المجمع العلمي المصري: تأسس في القاهرة (باللغة الفرنسية)، أيام الحملة الفرنسية عام 1798م بقرار من نابليون بونابرت، وفي عام 1759 نقل إلى الاسكندرية باسم (مجلس المعارف المصري)، ثم أعيد إلى القاهرة باسمه الأول عام 1880م.

8 ـ لويس عوض (بشر فارس): الأديب المرجع السابق.

9 ـ (المقتطف): (حول مؤتمر المستشرقين) ع نوفمبر 1938 ص 483 وأيضاً المقتطف ع ديسمبر 1942 ص 540.

10 ـ كارلو الفونسو نلينو (1872 ـ 1938)، ايطالي، من أعلام المستشرقين حاضر في الجامعة المصرية وعني بالعلوم العربية وتاريخ الأدب العربي والتصوف الإسلامي، كان عضوا في مجمع فؤاد الأول للغة العربية ونائباً لرئيس المجمع العلمي في روما وعضو شرف في كثير من الجمعيات العلمية في ايطاليا وفي غيرها من البلدان.

11 ـ يوسف أسعد داغر (مصادر الدراسة الأدبية) و(معجم المسرحيات العربية والمعربة) منشورات وزارة الثقافة والفنون ـ الجمهورية العراقية 1938 ص 545.

12 ـ يوسف مراد (بشر فارس) المجلة م.س.ص21 .

13 ـ نشرت القصة في مجلة الهلال ع أغسطس 1934.

14 ـ انظر مقالته (تجربة موسيقية) في مجلة الحكمة ع أيلول ت1 1959 ص 64.

15 ـ انظر ترجمته لقصيدة بودلير (أشجان القمر) في المقتطف ع يناير 1934 ص 85 و(ينبوع دم) في المقتطف ع ابريل 1934 ص 493.

16 ـ انظر ترجمته لقصيدة شيلر (الفتاة الأجنبية) في

المقتطف ع مايو 1935 ص 606.

17 ـ من ذلك ترجمته لفصل بعنوان (الشعور بالجمال) من أحد كتب برغسون في مجلة الثقافة ع 125 لعام 1941 ص 15.

18 ـ انظر مجلة الهلال عدد مايو 1945 ص 196.

19 ـ انظر هامش ص 59 من كتاب مباحث عربية لبشر فارس.

20 ـ انظر الذيل رقم 1 من كتاب مباحث عربية لبشر فارس.

21 ـ انظر الذيل رقم 1 من المرجع السابق.

22 ـ انظر الذيل رقم 5 من المرجع السابق.

23 ـ من ذلك ماكتبه في المجلات المصرية كالمقتطف والهلال والرسالة والثقافة والكتاب المصري والكاتب وفي المجلات اللبنانية كالمشرق والمكشوف والأديب والحكمة والرسالة عدا المجلات الصادرة عن المجامع اللغوية (المجمع العلمي المصري - والمجمع الملكي للغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العربي بدمشق)، وفي الصحف اليومية كالأهرام وأخبار اليوم وآسيا البيروتية والأيام الدمشقية، أما المجلات الأجنبية فنذكر منها مجلة الدراسات الإسلامية فرنسا، والمجلة الأكاديمية للعلوم روما، ومجلة الفنون باريس، ونشرة المباحث العربية التي كان يصدرها كل شهرين في الجزائر المستشرق الفرنسي هنري بيريس.

24 ـ بشر فارس (منمنمة دينية) ص 27.

25 ـ حسن كامل الصيرفي (حول اصطلاحات عربية لفن التصوير) المقتطف ع مارس 1949 ص 235.

26 ـ بشر فارس (م.س) الصفحة نفسها.

27 ـ عبدالقادر المغربي (1967 ـ 1956)، عالم لغوي ولد في طرابلس الشام، وكان عضواً في مجامع اللغة العربية في دمشق والقاهرة وبغداد من كتبه (الاشتقاق والتعريب) و(عثرات اللسان).

28 ـ عبد القادر المغربي (حول اصطلاحات عربية لفن التصوير)، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 26 ج 4 ت1 1951 ص 597.

29 ـ هذا المصطلح (التأليف) الذي وضعه مقابل اللفظ الأجنبي composition خالف فيه المجمع ونعني به عندما يرد مجمع فؤاد الأول الذي وضع إزاءه مصطلح الإنشاء.

30 ـ أقر المجمع التماثل بدل التراصف مقابل symetrie لكن التماثل عنده هو مقابل Parite كما في تماثل العددين أي كون أحدهما مساوياً للآخر، على نحو ما ورد في التعريفات للجرجاني في حين أن المصطلح الأجنبي الأول ليس قائما على هذا وحده.

31 ـ أقر المجمع بدلاً من اصطلاح التسهيم لفظ الترقين مقابل اللفظ الأجنبي hachure لكن الترقين بعيد عن هذا في اللغة لأنه كما سيرد شرحه لهذا اللفظ أقرب إلى دلالته من مدلول اللفظ الأجنبي eluminer.

32 ـ يقول بشر إن التصويرة image غير المصورة وغير الصورة اللتين أقرهما المجمع فالمصورة tableau لوح عليه تصويرة والصورة portrait مثال إنسان.

33 ـ أغفل المجمع هذا اللفظ وأقر لفظ الخيال أي الرسم الذي يظهر منظر شخص أو غيره بلون قطعي واحد، يقول بشر: وهو غير المراد في اصطلاحنا.

34 ـ أقر المجمع "الدهن" لكنه وضعه للعمل نفسه بينما وضع لفظ الرسالة لصناعة الرسم مقابل penture بدلا من الدهانة.

35 ـ أقر المجمع الفن التقليدي مقابل art conventionnel لكن التقليد يقول بشر هو اتباع الإنسان غيره من غير نظر وتأمل في الدليل وليس هذا مايقصده في اصطلاحه.

36 ـ انظر بشر فارس (سر الزخرفة الإسلامية)، ص 46.

37 ـ أقر المجمع هذا الاصطلاح (المنظر البري) ترجمة لكلمة landscape.

38 ـ أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة عام 1982 استخدام كلمة "بهت" بمعنى ما تغير لونه

مـن الأشـياء بعد زهوه ونصاعته، وذلك عن طريق الاستعارة، انظر د.عدنان الخطيب (العيد الذهـبي لمجمـع اللـغة العربية) دار الفكر ـ بدمشق 1986 ص 94.

39 ـ أبو الفرج الأصفهاني (الأغاني) بيروت ، دار صـعب، عن طبعة بولاق الأصلية، ج10 ص 144.

40 ـ بشر فارس (منمنمة دينية..) ص 6.

41 ـ انظـر بشـر فارس (سر الزخرفة الإسلامية) ص 45.

42 ـ بشر فارس (م.س) ص 14 و47.

43 ـ وهـي في المعاجم الثنائية اللغة والمتخصصة نزوة كما عند البعلبكي في المورد وعن د.أسعد رزوق في (موسوعة علم النفس).

44 ـ هـي فـي المعاجم الثنائية اللغة والمتخصصة حماسة كما في المورد وعند د.جميل صليبا في المعجم الفلسفي.

45 ـ بشر فارس (مباحث عربية) ص 17.

46 ـ بشر فارس (م.س) ص 118.

47 ـ بشر فارس (مفرق الطريق) ص11.

48 ـ بشر فارس (م.س) ص 34.

49 ـ محمـد صـلاح الديـن الكواكبي (1901 ـ 1972)، عـلم بارز في العلوم واللغة، ولد في حلب ودرس الصيدلة في المعهد الطبي العربي بدمشـق وحـاز الدكـتوراه فـي الصيدلة من السـوربون 1926، انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق عام 1953، وشارك في نقـل معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات، إلى العـربية مـع د..مرشـد خاطر ود. أحمد حمدي الخياط، أكثر من عشرين كتاباً في مجال اختصاصـه ومـن أهـم مؤلفاتـه(مصطلحات علمية)، و(معجم مصطلحات أعضاء الإنسان).

50 ـ بشـر فـارس (غيابـات ـ كواليس)، مجلة "المجمـع العـربي بدمشق"، مج 30 ج3 تموز 1955، ص 525.

51 ـ بشر فارس (مباحث عربية) ص 120.

52 ـ بشر فارس (م.س)، الصفحة ذاتها ومابعد.

53 ـ انظـر د.مـراد كـامل، نقد مباحث عربية، الرسالة، ع 308 29 مايو 1939 ص 1083.

54 ـ بشر فارس (م.س) ص 73.

55 ـ انظر. (مباحث عربية)، ص 42.

56 ـ صدّيق شيبوب: أديب سوري ولد في اللاذقية فـي أواخـر القـرن الماضـي وهاجـر إلى الاسكندرية لاحقاً بأخيه الشاعرخليل شيبوب عام 1914 وظـل فيها طوال حياته التي انتهت في أواخـر السـتينيات، ويعـد مـن كـبار أدباء الاسـكندرية، كـتب القصة القصيرة والمقالات الأدبية والفلسفية وله مؤلفات في القومية العربية والشخصـيات العـربية والعدوان الثلاثي على مصر.

57 ـ بشـر فـارس (النظر في آراء النقاد لمباحث العربية) المقتطف ع أغسطس 1939 ص 357 .

58 ـ بشر فارس (مباحث عربية) ص 133.

59 ـ بشـر فارس (النظر في آراء النقاد)، (م.س) ود.مراد كامل (نقد مباحث عربية). (م.س).

60 ـ وردت لفظة منضدة في مباحث عربية ص 27 .

61 ـ انسـتاس ماري الكرملي (1866 ـ 1947)، من أئمة علماء اللغة في العصر الحديث، عربي لبـناني الأصـل ولد وعاش في بغداد ودرس اللاهوت في فرنسا. وكان من أعضاء المجامع اللـغوية فـي دمشق والقاهرة وبغداد ومجمع الشرقيات الألماني، أتقن عدة لغات، أصدر مجلة (لغة العرب) 1911م، له أكثر من ثلاثين كتاباً بيـن مخطـوط ومطبوع أهمها معجمه اللغوي (المسـاعد) الذي لم يطبع منه إلا الجزء الأول و(أغـلاط اللـغويين الأقدميـن) و(نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها).

62 ـ آراء الـنقاد فـي مباحث عربية المقتطف ع يوليو 1939 ص 243.

63 ـ بشـر فارس (النظر في آراء النقاد) المقتطف (م.س).

64 ـ محمد إسعاف النشاشيبي (1882- 1948) من أعلام الأدب واللغة في العصر الحديث، ولد في القدس وتعلم الابتدائية فيها ثم درس في دار الحكمة ببيروت متتلمذاً على يد الشيخ عبد الله البستاني، اشتغل في الصحافة والتعليم، من مؤلفاته (قلب عربي وعقل أوروبي) و(مجموعة النشاشيبي) و(نقل الأديب).

65 ـ محمد إسعاف النشاشيبي (أحاديث في اللغة العربية) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 19 ج 1 و 2 ك2 وشباط 1994 ص41.

66 ـ بشر فارس (مباحث عربية) ص124

67 ـ انظر بشر فارس (م. س) ص125- 131

68 ـ من هؤلاء المتأخرين الذين بحثوا في منهجية وضع المصطلحات- على سبيل المثال لا الحصر- د. جميل الملائكة (في أساليب اختيار المصطلح العلمي ومتطلبات وضعه) "اللسان العربي" ع24 1985 ص35- وأحمد شفيق الخطيب في مقدمة مصنفة(معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية)- وإبراهيم بن مراد في كتابه (دراسات في المعجم العربي) دار الغرب الإسلامي بيروت 1987.

69 ـ انظر على سبيل المثال مارتن بريجز (فن العمارة) في كتاب (تراث الإسلام) ترجمة د. زكي محمد حسن- دار الكتاب العربي سورية 1984 ص159.

70 ـ أبو صالح الألفي (الفن الإسلامي أصوله- فلسفته- مدارسه) دار المعارف- لبنان ط2 دون تاريخ ص112.

71 ـ د. حسن الباشا (التصوير الإسلامي في العصور الوسطى) مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1959 ص155.

72 ـ د. ثروت عكاشة (التصوير الإسلامي- الديني والعربي) المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ـ 1977 ص 24.

73 ـ طارق الشريف (الفن واللا فن)، منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق 1983 ـ ص 87.

74 ـ عفيف بهنسي (دعوة إلى فلسفة الفن العربي) مجلة (المعرفة) السورية ع آب 1963.

75 ـ أحمد شفيق الخطيب (ملاحظات وأفكار حول وثيقة عمل ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات) ـ اللسان العربي ع 24 1985 ـ ص 120.

76 ـ انظر الدكتورة حكمت كشلي (المعجم العربي في لبنان) ـ دار ابن خلدون ـ بيروت 1982 ـ ص 306.

77 ـ انظر فاروق شوشة (لغتنا الجميلة) ط3 مكتبة مدبولي، القاهرة 1982 ـ ص 116.

78 ـ محمد مندور (في الميزان الجديد) ط3 ـ مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة دون تاريخ ص 29.

79 ـ د. مراد كامل (نقد مباحث عربية)، (م.س)، ص 1084.

□□□

مؤثرات الزمان في المكان
في أدب أسامة بن منقذ

د.راتب سكر

مقدمة:

تتنوع صور الزمان والمكان في أدب أسامة بن منقذ الكناني، محملة بما يفوح من دلالات في طبيعة حياته المديدة الغنية بأحداثها. إن عمق علاقة أسامة بالأمكنة والأزمنة ترك في أدبه مؤثرات حاسمة، فجاء شعره ونثره وثيقة تاريخية تحتل فيها صورة ذات الكاتب في تفاعله مع محيطيها الزماني والمكاني مكانة بارزة. وقد جاء هذا التكوين المتميز في أدب أسامة نتيجة أساسية لعاملين رئيسين، يتعلق أولهما بالأدوار الخطيرة التي حمل مهمة أدائها على منكبيه، معمقاً صيغة اشتراكه في الحياة السياسية والاجتماعية للبيئات التي يتنقل فيها، ويرتبط ثانيهما بفهم أسامة لرسالة أدبه ووظيفته فهماً يقرب المسافة بين الأدب والحياة ويجعل منه مرآة ضاجة بأحداثها العاصفة ومنعكساتها الكبيرة.

تفاعل أسامة مع الأمكنة والأزمنة تفاعلاً خصباً ثراً، فترك في لوحاتها بصمات واضحة، وغط في معين دواتها ريشة إبداعه الأدبي، فجاء أنموذجاً موائماً للدراسة والبحث في القضايا الأدبية التي تثير أسئلتها المشروعة حول الهوية الثقافية في إطاريها الجغرافي والتاريخي، ولعل السؤال التالي الذي يثيره د.شكري محمد عياد في كتابه: "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين" يعبر عما تقدم على نحو محدد مفيد في تناول الظاهرة الأدبية، يقول: "لماذا وجدت هذه المذاهب في تلك المنطقة من العالم، وهذه الحقبة من التاريخ؟. ولماذا تتمايز صورة المذهب الواحد في أنحاء مختلفة من تلك المنطقة ذاتها؟"(1)

إذا كانت الظاهرة الأدبية معنية بأمكنتها وأزمنتها كما يوضح التساؤل السابق للدكتور عياد، فإن أدب أسامة يقدم شهادات مناسبة في هذا المجال، نظراً للأداء الرفيع الذي قدمه أسامة في الحياة والفن من جهة، ولخطورة الأحداث والوقائع التي عاصرها في القرن السادس الهجري من جهة أخرى. ترتبط حياة أسامة بن منقذ بمجموعة من الأمكنة الجغرافية التي تركت في أدبه مؤثرات

عميقة حملت الطوابع الثنائية لحركة الزمان بارتباطها بأحداث التاريخ من جهة، وبالسيرة الذاتية للشخصية المعنية من جهة أخرى. ترسم هذه الرؤية المنسوجة من عناصر متداخلة لوحة شاملة تتميز بألوانها سبع مراحل زمانية ومكانية، تفاعل مع معطياتها العامة والخاصة أدب أسامة معبراً عن العلاقة الصحيحة التي تربط الأدب بالحياة:

1 ــ **المرحلة الأولى**، تمتد من ولادته في "شيزر" سنة 488هـ، حتى رحيله الأول عنها سنة 522هـ. ومدتها 34 سنة.

2 ــ **المرحلة الثانية**، وتمتد من رحيله الأول عن "شيزر" والتحاقه بعسكر عماد الدين زنكي في "الموصل" سنة 522 هـ. حتى عودته إلى "شيزر" للمشاركة في الدفاع عنها أمام الفرنج سنة 532هـ. ومدتها 10 سنوات.

3 ــ **المرحلة الثالثة**، وتمتد من رحيله الثاني عن "شيزر" سنة 532 هـ، إلى دمشق وتعاونه مع حاكمها معين الدين أنر، حتى رحيله عن دمشق إلى القاهرة سنة 539 هـ. ومدتها سبع سنوات.

4 ــ **المرحلة الرابعة**، وتمتد من رحيله الأول عن دمشق سنة 539هـ، إلى القاهرة وتعاونه مع الخليفة الفاطمي الظافر بأمر الله ووزيره الملك العادل ابن السلار حتى رحيله عن القاهرة سنة 549هـ. ومدتها 10 سنوات.

5 ــ **المرحلة الخامسة**، وتمتد من رحيله عن القاهرة إلى دمشق سنة 549هـ، وتعاونه مع الملك العادل نور الدين زنكي حتى رحيله الثاني عن دمشق إلى حصن "كيفا" في ديار بكر على الفرات سنة 559هـ. ومدتها 10 سنوات.

6 ــ **المرحلة السادسة** وتمتد من اعتكافه في حصن "كيفا" سنة 559هـ حتى عودته إلى دمشق بدعوة من الناصر صلاح الدين الأيوبي سنة 570هـ. ومدتها 11 سنة.

7 ــ **المرحلة السابعة** وتمتد من عودته الأخيرة إلى دمشق سنة 570 هـ حتى وفاته فيها سنة 584 هـ ومدتها 14 سنة.

لا يعني التقسيم المذكور آنفاً أن حياة أسامة كانت رهينة أمكنتها في تلك الأزمنة مشلولة الفعل غير قادرة على الانتقال والتحرك المرتبط بأنشطة شخصية أو سياسية أو اجتماعية مختلفة، وهذا مايفسر لنا وجود أسامة في هذا المكان أو ذاك في مراحل حياته عبر تفاعلها مع أطرها الجغرافية المتنوعة، ومن ذلك سفر أسامة إلى أرمينيا التي يصف طبيعتها وعادات أهلها في قصيدة من شعره(2)، أو سفره إلى ملطية في بلاد الروم، وله في ذلك قصيدة تعبر عن غربته فيها وتشوقه إلى أرض الشام(3).

إن قيام أسامة برحلات شخصية وسفارات سياسية وعسكرية أضافت إلى أدبه طوابع مكانية وزمانية جديرة بالملاحظة.

قسم أسامة بن منقذ قصائده إلى مقطوعات مراعياً موضوعاتها وأغراضها الشعرية، "فقد جمع أسامة ديوانه بنفسه، ورتبه على حسب الأغراض الشعرية"(4)، ووزع تلك المقطوعات في ديوانه الذي حقق ونشر في عصرنا الحديث للمرة الأولى سنة 1953م في القاهرة، وقد حافظ محققاه د. أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد على تقسيم أسامة المذكور.

إن هذا التقسيم لا يحجب عن باصرة القارئ الجاد أهمية تزامن الاطلاع على مقاطع كل قصيدة، على الرغم من توزعها في سياق أقسامها، نظراً لما يوفره هذا التزامن من شعور المتلقي بوحدة النص من جهة، وتفاعل دلالات الزمان والمكان في بنائه من جهة أخرى. غير أن مثل هذا الاطلاع الضروري على أجزاء كل قصيدة في بنائها الفني الواحد الذي يجمع أجزاءها، لا يتعارض مع تقدير الوظائف الفنية لقراءتها مجزأة حسب موضوعاتها، فثمة قراءتان، لكل منهما أغراض وغايات مختلفة، وقد كان أسامة رائداً في مجال تقسيم القصيدة الشعرية حسب تعدد موضوعاتها، تعبر ريادته عن شعور رهيف بالتطلع إلى وحدة الموضوع في البناء الفني للنص الشعري العربي، وقد نوه أدونيس في بحوثه النقدية بعمل أسامة هذا، فقال: "إلى هذا كله، نما الشعور بضرورة وحدة الموضوع في القصيدة. فحين جمع أسامة بن منقذ ديوانه، جزأ القصيدة الواحدة ذات الموضوعات المتعددة إلى أجزاء، ووضع كل جزء في الباب الذي يناسبه. أي أنه خلق جواً للقصائد ذات اللون الواحد"(5). يلاحظ من يتأمل عمل أسامة المشار إليه، أنه كتب القصيدة ذات الموضوعات المتعددة، ولكنه اجتهد في تطلعه إلى تقسيم كل قصيدة حسب موضوعاتها، في مرحلة زمنية لاحقة مرتبطة بازدياد اطلاعه على الأدب والنقد، واجتهاده في إنجاز بحوثه البلاغية والنقدية التي تضمنتها مؤلفاته التي أنجزها بعد تقدمه في العمر.

لابد من الإشارة إلى اختلاف الدارسين والمؤرخين في تاريخ تنقلات أسامة التي تحتمل في مباحثهم فروقات زمنية تبدو مناقشتها في سياق هذا البحث غير ذات بال، وهي غالباً تترافق بدلالات الظن والترجيح كما يتضح من الاطلاع على ما قدمه حسن عباس في هذا المجال، فمن أقواله عن انتقال أسامة إلى حصن كيفا مثلاً، قوله: "نرجح أن يكون قد توجه إلى حصن كيفا في سنة 558 هـ"(6)، ومع أن ترجيح الباحث حسن عباس غير بعيد عما ذكره معاصره ابن عساكر (ت 571 هـ) في "التاريخ الكبير" عن لقائه مع أسامة في دمشق في هذه السنة بقوله: "اجتمعت به بدمشق وأنشدني قصائد من شعره سنة 558هـ"(7)، فإن مناقشة تتوخى التدقيق في تحديد كل تاريخ يحدد تنقل أسامة تبدو جديرة بالاهتمام، ولكنها لا تغير من دلالات الزمان والمكان في أدبه مادام احتمال الخطأ والصواب فيها مرهوناً ببعض سنة أو سنتين أو ثلاث في أبعد تقدير.

أولاً: المرحلة الأولى:

تركت هذه المرحلة في أدب أسامة بن منقذ مؤثرات حاسمة، تقصر عن مجاراتها كل مؤثرات المراحل اللاحقة مجتمعة، وتعود أبرز مرتكزات ذلك إلى باعثين أساسيين:

أ ـ طول مدة هذه المرحلة واشتمالها على فترتي الطفولة والشباب، بما تغتنيان به من تلق للعلم والثقافة، ومشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية وتجلياتها الخطيرة في تلك الحقبة.

ب ـ خصوصية مثل هذه المرحلة في التكوين النفسي للإنسان عموماً وللأديب خصوصاً، فالأمكنة الأولى التي تدرج فيها خطاه ترسم في خزين الذاكرة محملة بالدلالات الراسخة لحركة الزمان وأفعاله، وأدب أسامة يبدى احتفاء مناسباً بالتعبير عن الأمكنة المرتبطة بشيزر ومرحلة نشأته فيها، وهذا الاحتفاء ينسجم مع عمل البنية النفسية للأديب في استعادته لمكونات طفولته ونشأته الأولى. يقدم الناقد الفرنسي المعاصر غاستون باشلار في كتابه "جماليات المكان" بحثاً قيماً عن مثل هذه الاستعادة في الإبداع الأدبي، يقول الأديب غالب هلسا مترجم الكتاب في تقديمه له: "البيت القديم، بيت الطفولة، هو مكان الألفة، ومركز تكييف الخيال. وعندما نبتعد عنه نظل دائماً نستعيد ذكراه"(8).

كانت سنوات طفولة أسامة ونشأته في شيزر غنية بأحداثها، عززت صلته بأمكنتها وبزمان وجوده فيها، ومن أبرز القضايا المتعلقة بتلك النشأة:

أ ـ حياة الطفولة وما تمنح الإنسان من طمأنينة في منازلها، وقد أصبحت هذه الطمأنينة المفتقدة في حياة أسامة اللاحقة مصدراً لشجن متعلق بفقد المنزل والبيت الأليف كان يتسرب إلى شعر أسامة ونثره برموز قريبة الدلالة مثل: الدار والجيران وماشابه، حتى إذا دهمت شيزر الزلازل المعروفة فيما بعد، اتضحت مكانة منازل الطفولة في النفس، وراح أسامة في تقديمه لكتابه "المنازل والديار"، يصرح بأن تلك البيوت التي درج فيها طفلاً، تبعث في نفسه بواعث الحزن على الفقد من جهة، ودوافع تأليف الكتاب من جهة أخرى، فيقول عن شيزر: "أول أرض مس جلدي ترابها، فما عرفت داري، ولا دور والدي وإخوتي، ولا دور أعمامي وبني عمي وأسرتي، فبهت متحيراً مستعيذاً بالله من عظيم بلائه"(9).

ب ـ ذكريات الحب التي ابتدأت في الحي، والتعلق بالحبيب القريب الذي يمنح استعادة صورة المنزل الأول القديم بعداً إيحائياً وانفعالياً إضافياً، وعلى الرغم من اقتراب منزلي الحبيبين وتجاورهما، فقد تقطعت حبال الحب دون تحقيق وصالهما، وهذا ما ولد في أدب أسامة صورة "القريب البعيد" التي ستتردد في مواضع مختلفة من شعره، في المراحل اللاحقة، محملة بصدى معاناتها الأولى في هذه المرحلة كما رسمتها قصيدة لأسامة، يقول فيها (10):

بنفسي قريب الدار والهجر دونه	*وبعد التقالي غير بعد السباسب*
أراه مكان النجم بعداً وبيننا	*كما بين عين في التداني وحاجب"*

ويقــول أسامة في هذا المجال ذاكراً الدار والجيرة في صورة أدبية تمنح المكان دفء علاقات الحب، لتزيد من ألفته في نفس الشاعر الذي يستخدم لفظة الدار بحنان إنساني خاص، فيقول(11):

"تـناءوا ومـا شطت بنا عنهم الدارُ ومـالت بهـم عـنا خطـوب وأقدار

هـم جيـرتي والـبعد بيني وبينهم وأعجـب شـيء بعد من هو لي جار"

ج ــ المشاركة المبكرة لأسامة في الفروسية ومقاومة غزوات الفرنجة، فلهذه المشاركة المبكرة شــأن بليغ في تثبيت أمكنة شيزر في وجدانه، مادام قد عرف فيها تحقيقاً لنزعة الذات في إثــبات وجــوده الاجــتماعي وتفوقه بين أقرانه، وغالباً مايشير أسامة إلى ذلك بشيء من الاعتداد والزهو. يقول في كتابه "لباب الآداب": ما باشرته وحضرته وشهدته من الحروب والمصادمات والوقائع، منذ كنت ابن خمس عشرة سنة"(12).

د ــ الـنماء المـبكر لموهبته الأدبية عزز سعيه في تحصيل العلوم والمعارف وصقل تكوينه الـثقافي، وهــذا ما أرهف إحساسه بالزمان والمكان، وأجج جذوة صلاته بهما فعبر عما يختــلج فــي صدره بأدب صادق جميل، وقد وصف أسامة في بداية ديوانه هذه المرحلة، فجعلها غرة العمر، وربط فهمه للأدب بالمآثر والمناقب، فقال: "فإني كلفت بنظم الشعر في غرة العمر، أظنه من المآثر والمناقب"(13).

ثانياً: المرحلة الثانية:

فــارق أســامة بــن منقذ مرابع الطفولة ومغاني الشباب، ورحل إلى الموصل، فكان ذلك بداية فــراقه المكــان الأليــف الذي احتضن نشأته وأحاطه بالرعاية والحنان. ولعل صلة شيزر بذكريات الطفولــة مبعث صور فنية عميقة الدلالات في أدب أسامة ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن إقامته الجديــدة فــي الموصل عجزت عن تعويضه شيئاً مما افتقده من العلاقات الحميمة التي كانت عامرة بيــنه وبيــن ذويــه، فالموصل مكان جديد بالنسبة إليه، يلقي على منكبيه الغضين مهمات عسكرية جســيمة، يشــاركه في أدائها مقاتلون يثير بعضهم ريبته، ولا يجد في سلوك من حوله تجسيداً لقيمه وفضــائله السامية. في هذا الجو كتب أسامة قصائد جميلة بعث فيها سلافاً رائقاً من ذكريات ماضيه وأمكنــتها، وهــي سمة أولاها النقد الأدبي الحديث مكانة رفيعة في الفكر الأدبي الذي اهتم بالتأثير الكبير لمرحلة الطفولة والنشأة في المنجز الأدبي للأدباء. يقول غاستون باشلار: "المكانية في الأدب هي الصورة الفنية التي تذكرنا أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة، ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور"(14).

يذكــر أســامة فــي شعره تأثير ابتعاده عن داره في نفسه، هذه الدار المرتبطة بذكريات بيت الطفولــة تستدعي في شعر أسامة ذكر الأقرباء والأصدقاء موحدة بين البشر والأمكنة بمزاج انفعالي يفيض جوى، يقول أسامة في قصيدة أرسلها من الموصل إلى أبيه في شيزر (15):

"بهــم تــباريح أشواقي إليك وما أجــن مــن زفـرات بـالجوى نطق

أمـا كفاهم نوى داري وبعدك عن عيني وفرقة إخوان الصبا الصدق".

إن حـزن أسامة في البيت الأول من المقتبس السابق، يقوم على فراق يبعده عن مكانه الأليف الذي يعادله فنياً في البيت الثاني بثلاثة من أبرز عناصره وهي:

أ ــ نـوى الـدار، بما توحيه من احتضان طفولته وتكوين الملاذ والملجأ لنفسه القلقة في مكان إقامته الجديد في الموصل.

ب ــ بعد الوالد، بما يمثله من تلبية حادبة على استيقاظ الطفولة الخبيئة في نفس الشاعر.

ج ــ فـرقة إخوان الصبا، وما يحملون من المشاعل التي تكشف في زوايا نفسه ذكريات خبيئة طريبة بالبشر والتواريخ والأمكنة.

هـذا الدمـج بين المكان ــ الدار، والبشر ــ الوالد وإخوان الصبا، ذو دلالات عميقة الغور في الـتكوين النفسـي للشاعر، وقد اهتم النقد الحديث بالدلالات المنبثقة عن العلاقة الأصيلة بين الأمكنة والبشـر في كل صورة أدبية للمكان، يعبر غاستون باشلار عن مثل تلك الدلالات بقوله: "إن المكان الـذي يـنجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكاناً لا مبالياً، ذا أبعاد هندسية وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر"(16).

تصـبح المسـاحة الـتي ابتعدت بأسامة عنه مكانه الأليف مكاناً معادياً، وإذا كان المكان القديم مصدر ولادة وخصب وحياة، فالدروب التي سلخته عنه بيد جرداء (تشقى الركاب بها) يقول(17).

كـم دون ربعـك مهمـه متقاذف تشـقى الـركاب بـه، وبيـد تملق

مـل السرى فيه الصحاب فعرسوا والشـوق يوضـع بي إليك ويعنق".

تخـتار ريشـة الشاعر من الواقع صوراً محددة تتقابل فيها الأمكنة تقابلاً يعبر عن دلالاتها في وجدانـه، ومن هنا تترادف كلمتا المهمه والبيد معبرتين عن مكانين معاديين، يقابلان مكاناً أليفاً هو ربـع الأحـبة وذوي القـربى، يسـرع الشـاعر إليه بشوق وكأن الربع مكان محبوب عامر بالقيم الإنسـانية، ومـا يبـتعد بالشاعر عنه مصدر عداء خال من أسباب الحياة عاجز عن توفير شروط الطمأنينة، وبذلك يمكن ملاحظة نوعين من الأمكنة في القصائد التي كتبها أسامة في هذه المرحلة:

أ ــ أمكنة أليفة محبوبة، تمثلها شيزر وربوعها العامرة بالألفة وذكريات الطفولة.

ب ــ أمكنة معادية تبعث الشعور بالبوار والشقاء، تمثلها المسافات التي تبتعد به عن شيزر.

هذا الموقف الثاني من المكان، سيقود أسامة إلى العودة إلى شيزر والمشاركة في الدفاع الباسل عـنها ضد الغزاة والأعداء، محققاً الفكرة الإنسانية الخالدة التي تجعل الإنسان مستعداً للدفاع الماجد عـن أمكنـته الأليفة المحبوبة، يقول غاستون باشلار في تمييز مثل هذه الأمكنة في الأدب: "القيمة الإنسـانية لأنـواع المكان الذي يمكننا الإمساك به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، أي المكان الذي نحب"(18).

ثالثاً: المرحلة الثالثة:

يصف الباحث حسن عباس انتقال أسامة إلى دمشق بقوله: "خرج أسامة من شيزر منفياً طريداً سنة 532 هـ"(19). وهذا الفهم لحالة أسامة في زمان ومكان محددين مفيد في دراسة سلوكه وحياته، وتذوق دلالات المنفى في أدبه، فإذا أضفنا إلى ذلك أن المكان الذي قادته إليه خطا النفي مضطرب بفتن سياسية وصراعات اجتماعية حادة، تبدى لنا شيء من بواعث شعور أسامة بالانكسار والضياع اللذين تجليا في قصائده صوراً معبرة عن فقده الإحساس بأمان الانتماء، بعد أن فقد شيزر وربوعها، وانسلخ زمانها من يديه، فتركهما نهباً لرياح المجهول التي لم يجد أسامة في ساحاتها ملجأ يلوذ به أو جداراً يستند إليه، ومن هنا يبرز إلحاحه على فكرة الانتساب والانتماء في شعره، فيقول: مخاطباً معين الدين أنر أحد حكام دمشق في تلك المرحلة(20):

"قصار إلى مودتك انتسابي — على أني العظامي العصامي

ألم تعلم بأني لانتمائي — إليك رمى سوادي كل رام".

إن أسامة الضائع والتائه في مفازات منفاه ينتقل بين دمشق وصلخد معانياً تخبط الحكام والمتنفذين ووقوعهم في أسر أهوائهم ونزاعاتهم الداخلية، بينما الفرنجة تنتظم خيولهم متوعدة بالمزيد من التنكيل، وفي هذا التنقل تزداد الهوة بين قدميه والمكان، فتأتي لفظتا "انتسابي وانتمائي"، في البيتين السابقين في سياق رد فعل نفسي وسم وجدانه في هذه المرحلة، فهما يتشبث بحبال من أوهام، نسج خيال أسامة من خيوطها لوحة رؤيته لمعين الدين أنر. ومن الملاحظ أن ذلك كله أثر في حجم نتاجه الأدبي، فكان شحيحاً قليلاً، حمل سمات هذه المرحلة وطوابعها.

رابعاً: المرحلة الرابعة:

كانت سنوات إقامة أسامة في مصر منعمة، غمرته بالجاه والخيرات بدرجة لا عهد له بها من قبل، يقول في كتابه "الاعتبار": أقمت بها مدة في إكرام واحترام وإنعام متواصل وإقطاع زاج"(21). وتقدمت مكانته في الحياة السياسية والاجتماعية، فبات من أقرب الناس إلى أصحاب النفوذ في الدولة والمجتمع، وهاهو ذا يعبر عن ذلك بقوله:

"من كان في مصر يقدر أن يركب بسرج ذهب في أيام الحافظ، غيري"(22). لكن هذه الحال لم تدم طويلاً مع أسامة، فسرعان ما اضطر لترك الحياة الهانئة في القاهرة لتنفيذ سفارة سياسية عسكرية، عندما أوفد بعهد الخليفة الظافر ــ الذي جلس على كرسي الخلافة بعد وفاة أبيه الخليفة الحافظ ــ للقاء نور الدين زنكي في الشام والسعي لديه في توحيد المواجهة العسكرية للفرنجة على الجبهتين المصرية والشامية، ويفصل أسامة ما عاناه في هذه السفارة متحدثاً في كتابه "الاعتبار" عن المعارك التي شارك في تنظيمها وقيادتها في هذه المرحلة، وانعكست مؤثراتها في قصائده التي كتبها عن مقاومة الفرنجة بأسلوب يبدل بنبرة الانكسار والضياع التي سادت في أدبه في المرحلة

السابقة، شعوراً زاهياً بالفخر، عامراً بالحماسة والثقة بالنفس.

انتهت إقامة أسامة في مصر بفتن واضطرابات سلبته ثروته الكبيرة وأودت بحكم حلفائه، مبدلة بزمان هناءته السابقة ورغد عيشه العزيز، زماناً جديداً متقلاً بالهموم والمعاناة والمفاسد. يصف أسامة أحد أيام ذلك العهد الجديد بقوله: "كان ذلك اليوم من أشد الأيام التي مرت بي لما جرى فيه من البغي القبيح الذي ينكره الله تعالى وجميع الخلق"(23).

إن هذا اليوم القبيح لم يأت مفاجئاً، فقد سبقته أحداث كثيرة أثرت في نظرة أسامة إلى مكان إقامته في مصر، فعبر في شعره عن غربته عنه، وشعوره بالعداء إزاءه، وهو يقابله بالمكان القديم الأليف الأثير لديه، في ثنائية تسم أسلوبه في عرض الأمكنة التي رادها في حياته ضمن نوعين: أليف ومعاد، فتحضر مرابع طفولته في شيزر على ضفاف نهر العاصي رمزاً للمكان الأليف الذي يحن إليه وهو يعاني صروف الدهر في الأمكنة التي يتنقل بينها من بلد إلى بلد، يقول في شعره (24):

"يامصر مادرت في وهمي ولا خلدي ولا أجالتك خلواتي بأفكاري

ما أنت أول أرض مس تربتها جسمي، ولا فيك أوطاني وأوطاري".

تعبر المقابلة بين مصر وأول أرض مس تربتها جسم الشاعر، أي بلدته شيزر الأثيرة لدى قلبه، عن تلك الثنائية التي يمكن تتبعها في شعره ونثره وهو يصف الأمكنة التي تنقل بين ربوعها في حياته، فإذا هي في نهاية المطاف موزعة بين مكانين:

أ ــ مكان معاد يسبب الأذى ويبعث القلق.

ب ــ مكان أليف عامر بالمودة والطمأنينة.

إن حديث أسامة عن أول أرض مس تربتها جسمه، يتكرر في غير نص من نصوص أدبه الشعري والنثري، معبراً عن تعلقه بمرابع طفولته في شيزر التي دهمتها الزلازل وخربتها عام 552 هـ بعد ثلاث سنوات من مغادرته مصر، وقد كتب في مقدمة كتابه "المنازل والديار" الذي عبر فيه عن معاناته لما أصابها: "دعاني إلى جمع هذا الكتاب، مانال بلادي وأوطاني من الخراب، فإن الزمان جر عليها ذيله.. هي أول أرض مس جلدي ترابها"(25).

خامساً: المرحلة الخامسة:

عاد أسامة إلى دمشق بعد عقد زمني حافل بالأحداث الممنطقة بمغامرات سياسية خطيرة، انتهت إلى تهشيم أحلام أسامة، بعد أن أكسبتها النجاحات العسكرية والسياسية أمجاداً مادية ومعنوية رفعت مكانته الاجتماعية، وكادت تنسيه جرح انسلاخه القديم عن مغاني طفولته وشبابه في شيزر. وها هو ذا من جديد مكبل يرزح تحت نير النكبات، فقد ترك مصر غارقة بالفتن، وتعرض في طريقه لعدوان فرنجي أسر فيه أخوه، ثم نكبت السفينة التي حملت أسرته وخزائن كتبه، فنهبها

الفرنجة قرب سواحل عكا ناكثين بوعد كانوا قد قطعوه لحمايتها. إنه صفر اليدين إلا من أحزان تولد في نفسه حنيناً مبهماً إلى زمان نشأته الأولى في شيزر، حتى إذا ضربتها الزلازل بعد ثلاث سنوات من مغادرته القاهرة وصل ذلك الحنين إلى ذرا تعاند حركة الزمن مرجعة عرباته إلى عهود قديمة، ماتزال كؤوسها ترن في مخيلة أسامة ووجدانه، فينسج في إحدى قصائده لوحة فريدة لغلبة حنينه على الزمان، يقول(26)

"حمائم الأيك هيجتن أشجانا فليبك أصدقنا بثاً وأشجانا

كم ذا الحنين على مر السنين؟ أما أفادكن قديم العهد نسيانا"

كانت حال أسامة قبل الزلازل ــ التي ضربت شيزر سنة 552 هـ ــ تئن بالشكوى والمرارة، لاضطراب زمانه عند خروجه من مصر، كما يعبر في قصائده، ومنها قصيدة كتبها في حلب، يقول فيها(27):

"ولا تسأليني عن زماني فإنني أنزه عن شكوى الخطوب لساني

ولكن، سلي عني الزمان فإنه يحدث عن صبري على الحدثان"

كانت غربة أسامة في الزمان قد بلغت شأواً عميق الغور في نفسه، فلما جاءه خبر الزلازل، وما فعلته في شيزر، استيقظ حنينه إلى أمكنتها، وراح يكتب القصائد، عل الشعر يصالح بصوره ولوحاته بين أسامة ومعاندة الزمان والمكان لنفسه التائقة إلى الطمأنينة، ولكنه في لجوئه إلى القصيدة كان كالمستجير من الرمضاء بالنار. ولم تفلح في مؤازرته وهو على هذه الحال، سوى مشاركته في العمل السياسي والعسكري من جديد بمستوى رفيع، عزز قربه من نور الدين زنكي (ت569 هـ)، وجعل مثقفي عصره ومؤرخيه يدونون اسمه في صفحات موسومة بالعز والبطولة، ومن ذلك مايورد معاصره عز الدين بن الأثير في كتابه "الكامل في التاريخ"، فيقول: "ثم دخلت سنة سبع وخمسين وخمسمئة.. في هذه السنة جمع نور الدين محمود ابن زنكي صاحب الشام العساكر بحلب وسار إلى قلعة حارم، وهي للفرنج غربي حلب فحصرها وجد في قتالها.. وممن كان معه في هذه الغزوة مؤيد الدولة أسامة بن مرشد بن منقذ الكناني وكان من الشجاعة في الغاية"(28).

سادساً: المرحلة السادسة:

تقدمت السن بأسامة في خلال إقامته في حصن "كيفا" في ديار بكر، وبدأ وهن الشيخوخة يدب في أوصاله، وأصابت سهامه من نفسه مقتلين عزيزين أثيرين لديه، طالما تغنى بهما مفتخراً متطاولاً، وهما: فروسيته وأدبه، فراح يكني عن الفروسية الغائبة بما تركته بين يديه من إمكانات جسدية معطلة عن تجديد أمجادها الغابرة، وقد عبر عن عجزه عن الكتابة التي يرود ميادينها بأنامل مرتعشة، فقال في ذلك(29):

"مع الثمانين عاث الدهر في جلدي وساءني ضعف رجلي واضطراب يدي

إذا كتبت فخطي جد مضطرب كخط حطم مرتعش الكفين مرتعد

فاعجب لضعف يدي عن حملها قلما من بعد القنا في لبة الأسد".

أصبح أسامة في عزلته في حصن كيفا بعيداً عن المشاركة الحية في المعارك والأحداث السياسية التي يسلو بمجرياتها بعض مايكابده مغطياً بأردية أحداثها حنينه المستمر إلى مكان أليف يمنحه الطمأنينة. هاهو ذا وحيد بعد رحلته الطويلة مع الحياة، مخذول في مسعاه إلى مكان وزمان منشودين، إنه يعوض عن خذلانه بصحبة القرطاس والقلم راجعاً على جناحي مودتهما إلى مرابع طفولته في شيزر. وما إعداده لكتابه الشهير "المنازل والديار"، سوى شكل من أشكال تلك العودة الحميمة المأمولة اللائبة على مكان مفقود، إنه يبكي مع الباكين على مكان وزمان ضائعين، وهما محنته الأساسية التي رافقت رحلة عطائه في حياته الطويلة.

سابعاً: المرحلة السابعة:

ازدادت معاناة أسامة مع وهن الشيخوخة في مرحلة إقامته الأخيرة في دمشق، وانعكست مؤثراتها في طريقة إبداع أدبه الذي بات يمليه على كتبته إملاء، ومن أبرز هذه المؤثرات في فن صناعة الكتابة لديه في هذه المرحلة المتأخرة من حياته ظهور بعض الأخطاء اللغوية والأسلوبية ذات سمات محددة، هي دون مستوى أديب أريب مثل أسامة، وقد فطن دارسو أدبه إلى هذا الإشكال في نسخ كتبه المؤلفة في هذه الحقبة فكتب الدكتور يعقوب صروف في مجلة المقتطف القاهرية سنة 1908م مقالات تناولت كتاب أسامة "لباب الآداب" المؤلف سنة 579 هـ. ومما جاء فيها: "في الكتاب علامات تدل على أن الناسخ قرأه للمؤلف فأصلح فيه قليلاً، لكن المؤلف لم يقرأه بنفسه، إما لضعف بصره في شيخوخته، أو لسبب آخر، لأن الكاتب يخطئ أحياناً خطأً صرفياً لا يدركه من يسمع ولا يقرأ، ولو رآه المؤلف لأصلحه تماماً(30).

(هناك نقص صفحة 13).

خاتمة:

يوضح الاطلاع على النتاج الأدبي لأسامة بن منقذ في مراحل حياته المختلفة أن تفاعل تلك المراحل مع عناصر الزمان والمكان، كان مصدراً أساسياً من المصادر المؤثرة في طوابع أدبه وتجليات ظواهره، فهذا التنقل من مكان إلى مكان وما يرافقه من تبدلات لصروف الزمان التي تعكس ظلالها على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، من العوامل التي أثرت في اختيار أسامة لموضوعه الأدبي، ولصوره التعبيرية عن ذلك الموضوع، وقد عبر في أدبه عن تلك العوامل بصراحة ووضوح، بمثل قوله في كتابه "المنازل والديار": "تنقلت بنا الدنيا تنقل الظلال، وتقلب بنا الدهر من حال إلى حال"(35).

غلبت على المراحل المختلفة التي مرت بها حياة أسامة، سمات مشتركة وسمت صلاته الوثيقة بالــزمان والمكان، لعل الشعور بالغربة في كل منهما يلون السمات المذكورة بلونه الخاص، وقد بدأ هــذا الــلون يعمــق خطوط وشمه في ذراعي أسامة منذ صدامه مع عمه الأمير سلطان في شيزر، وخيبته في الحب التي رافقت ذلك الصدام، أو كانت نتيجة من نتائجه كما يرى بعض الدارسين(36). وعبثاً حاول أسامة أن يشق أمواج الحياة العاتية بذراعيه العنيدتين كاتباً وفارساً وسياسياً لامعاً، لكنه كــان يعــود في كل مرة محملاً بخيبات وانكسارات تعمق وشم الغربة في ذراعيه، وتعزز في نفسه الميــل إلى العــزلة والــتأمل الذي وصل في مرحلته الأخيرة حداً من اليأس والإحباط جعله يفضل المــوت عــلى الحيــاة، متسربلاً برؤية سوداء تحتضن حنيناً دافئاً إلى مرابع شيزر التي عرفه فيها أســامة ذات يوم مكاناً أليفاً عامراً بالحب والمودة، عبثاً حاول أسامة أن يستبدل به مكاناً جديداً. ومن المــرجح أن فشل مثل هذه المحاولات يفسر معلماً أساسياً من معالم صلات أسامة بالزمان والمكان، يعــبر عــنه بقولــه: "إلى الله عــز وجل، أشكو مالقيت من زماني، وانفرادي عن أهلي وإخواني، واغترابي عن أهلي وأوطاني"(37). إن ما لقيه هذا الأديب الفارس من زمانه واغترابه عن أوطانه، تجــلى تعــبيراً أدبياً شاكياً متمرداً حزيناً، يغلب ألوانه على لوحاته الأدبية: شعراً ونثراً، في مراحل حياته المختلفة.

مراحل	الزمان حياة أسامة بن منقذ	عدد السنوات	المكان	من أبرز القادة الذين التقى بهم أسامة
الأولى	488-525هـ 1095-1129م	34	شيزر	1 ــ سلطان بن منقذ
الثانية	522-533هـ 1129-1138م	11	الموصل	1 ــ عماد الدين زنكي
الثالثة	533-539هـ 1138-1144م	6	دمشق	1 ــ معين الدين أنر
الرابعة	539-549هـ 1144-1154م	10	القاهرة	1 ــ الخليفة الظافر بأمر الله الفاطمي. 2 ــ الوزير الملك العادل ابن السلار. 3 ــ الملك العادل نور الدين زنكي.
الخامسة	549-559هـ 1154-1164م	10	دمشق	1 ــ نور الدين زنكي
السادسة	559-570هـ 1164- 1175م	11	حصن كيفا على الفرات في ديار بكر	
السابعة	570-584هـ 1175-1188م	14	دمشق	1 ــ صلاح الدين الأيوبي
	عمر أسامة بن منقذ	96 سنة		

■ هوامش:

1 ــ عياد، د.شكري محمد، "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين"، ص 146.
2 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 159.
3 ــ المصدر نفسه، ص 99.
4 ــ قيطاز، محمد عدنان "أسامة بن منقذ والجديد من آثاره وأشعاره"، ص 11.
5 ــ أدونيس، "مقدمة للشعر العربي"، ص 73.
6 ــ عباس، حسن، "أسامة بن منقذ حياته وآثاره"، ج1، ص 120.
7 ــ ابن عساكر، الحافظ، "التاريخ الكبير". م2، ص 404.
8 ــ باشلار، غاستون، "جماليات المكان"، ص 9.
9 ــ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار"، ص 4.
10 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 1.
11 ــ المصدر نفسه، ص 20.
12 ــ أسامة بن منقذ، "لباب الآداب"، ص 226.
13 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 43.
14 ــ باشلار، غاستون، "جماليات المكان"، ص 6.
15 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 129.
16 ــ باشلار، غاستون، "جماليات المكان"، ص31.
17 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 87.
18 ــ باشلار، غاستون، "جماليات المكان"، ص 31.
19 ــ عباس، حسن، "أسامة بن منقذ حياته وآثاره"، ج 1، ص 91.
20 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 220.
21 ــ أسامة بن منقذ، "كتاب الاعتبار"، ص 6.
22 ــ المصدر نفسه، ص29.
23 ــ المصدر نفسه، ص21.
24 ــ أسامة بن منقذ، " ديوان أسامة بن منقذ"، ص .
25 ــ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص 6.
26 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 307.
27 ــ المصدر نفسه، ص228.
28 ــ ابن الأثير، "الكامل في التاريخ"، ج9، ط2، ص .
29 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 163.
30 ــ أسامة بن منقذ، "لباب الآداب"، ص8، المقدمة.
31 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 269.
32 ــ محجوب ، د. فاطمة، "قضية الزمن في الشعر العربي"، ص9.
33 ــ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص10.
34 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص .
35 ــ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص3.
36 ــ عباس، حسن، "أسامة بن منقذ حياته وآثاره"، ج 1، ص 193.
37 ــ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص4.

■ المصادر والمراجع:

1 ــ ابن الأثير، عز الدين ــ "الكامل في التاريخ". ج9، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1976، (399ص).
2 ــ ابن عساكر، الحافظ ــ "التاريخ الكبير" . م2، ترتيب الشيخ عبد القادر بدران، مطبعة روضة الشام، دمشق، 1330 هـ، (464ص).
3 ــ أدونيس، علي أحمد سعيد ــ "مقدمة للشعر العربي". دار الفكر، بيروت، (143 ص).

4 ـ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ". تحقيق د.أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، وزارة المعارف، القاهرة، 1953م. (362ص).

5 ـ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، منشورات بعلبكي، بيروت ط2، 1983، (416ص).

6 ـ أسامة بن منقذ، "كتاب الاعتبار"، تحقيق فيليب حتي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1930م، (240ص).

7 ـ أسامة بن منقذ، "كتاب الاعتبار"، تحقيق: د.قاسم السامرائي، دار الأصالة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1987، (267ص).

8 ـ أسامة بن منقذ، "لباب الآداب"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة لويس سركيس، القاهرة، 1935، (524ص).

9 ـ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، تحقيق مصطفى حجازي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1968، (592ص).

10 ـ باشلار، غاستون ـ "جماليات المكان". ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية، ط2، بيروت، 1984، (213ص).

11 ـ عباس، حسن ـ "أسامة بن منقذ وآثاره"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الاسكندرية، 1981، ج1/ 366ص. ج2/345ص.

12 ـ عياد، د.شكري محمد، "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين". عالم المعرفة 177، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أيلول، 1993م (255ص).

13 ـ قيطاز، محمد عدنان ـ "أسامة بن منقذ والجديد من آثاره وأشعاره"، وزارة الثقافة، دمشق، (271ص).

14 ـ كيلاني، قمر ـ "أسامة بن منقذ". مكتبة النوري، دمشق، 1983، (276ص).

15 ـ محجوب، د. فاطمة ـ "قضية الزمن في الشعر العربي". دار المعارف، القاهرة، 1980، (147 ص).

□□□

أخبار التراث العربي

تهتم بأخبار العلماء والباحثين والجامعات والمراكز العلمية فيما يتعلق بشؤون التراث العربي

محمود الأرناؤوط

من أخبار المراكز العلمية

***وفاة الدكتور خالد الماغوط مدير معهد التراث العلمي العربي بحلب:**

توفي في حلب يوم السبت 6 ربيع الثاني 1421 هـ الموافق لـ 8/ تموز- يوليو 2000م، وقد ولد الأستاذ الدكتور خالد الماغوط في السلمية بسورية سنة 1355هـ= 1936م ويحمل درجة الدكتوراه في الرياضيات، ومارس التدريس بجامعة حلب منذ سنوات طويلة وتقلب في مراكزها الإدارية فكان عميداً لكلية العلوم، ثم وكيلاً لجامعة حلب، ومديراً لمعهد التراث العلمي العربي منذ عام 1401هـ= 1981م، ورئيساً للجمعية السورية لتاريخ العلوم منذ تأسيسها، وسمي عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1412هـ= 1992م، وكانت له مشاركات كثيرة جداً في عدد كبير من المؤتمرات والندوات العلمية في سورية وبعض الأقطار العربية والأجنبية، و له أبحاث ومؤلفات عديدة، وكانت صلات واسعة بالعلماء العرب والمسلمين والمستشرقين، وكان يميل إلى اعتزال الناس والبعد عن الأضواء والانصراف لرسالة نشر العلم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، رحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جنانه.

***كتاب جديد يصدر عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول:**

عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول صدر بالتركية لمدير عام المركز الأستاذ الدكتور أكمل الدِّين إحسان أوغلي كتاب هام بعنوان "المؤسسات الصحية العثمانية في سورية" ويضم مقدمة تتحدث عن المؤسسات الصحية في بلاد الشام قبل معهد العثماني، ثم يتحدث في الفصل الأول عن المؤسسات الصحية العثمانية الحديثة في سورية، ويتفرع إلى الكلام عن المستشفيات بدمشق وحلب في ذلك العهد، وينتقل في الفصل الثاني للكلام على كلية الطب في الشام، ويتحدث في الفصل الثالث عن تعريب التعليمات المحتوية على أصول إدارة المستشفى

الحميدي بدمشق (الذي كان يعرف سابقاً بمشفى الغرباء) ويعرف الآن بالمشفى الوطني، ويختم الكتاب بمجموعة هامة من الصور التذكارية للأطباء والممرضين الذين عملوا في المشفى في ذلك العهد، وبكشاف هام بأسماء الأعلام والأماكن والخرائط والقوائم التي تخص موضوعات الكتاب، والجدير بالذكر أن الأستاذ صالح سعداوي صالح قام بنقل الكتاب إلى العربية في طبعة جديدة ستصدر خلال هذا العام.

من أخبار العلماء والباحثين

*عين الأستاذ الدكتور خالد عبد الكريم جمعة – المدير السابق لمعهد المخطوطات العربية في الكويت– بصفة مستشار لشؤون التراث العربي لدى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، وأنيطت به مهمة الإشراف على إصدار الأجزاء المتبقية من موسوعة "تاج العروس" للمرتضى الزبيدي، وقد تولى بنفسه مراجعة الجزء التاسع والعشرون، والجزء الثلاثون، وأوكل لبعض الأساتذة المتخصصين بشؤون العربية وما يتصل بها مراجعة التجارب الأخيرة للأجزاء التالية، ومن بين الذين وقع عليهم الاختيار للإسهام بمراجعة تلك الأجزاء الأستاذ الدكتور عبد اللطيف الخطيب من سورية.

*انتهى الأستاذ محمود الأرناؤوط من تأليف وإعداد كتابه "أعلام التراث في العصر الحديث" الذي يضم بين دفتيه تراجم لثمانين شخصية من الذين أسهموا بإحياء التراث العربي الإسلامي في البلدان العربية والبلدان الإسلامية وبلدان الاستشراق، وقدَّم له بمقدمة هامة جداً، ودفع به للطبع في إحدى دور النشر ببيروت وسيصدر قريباً.

*انتهى الأستاذ رياض عبد الحميد مراد من تحقيق المجلد الثالث من كتاب "محاضرات الأدباء" للراغب الأصفهاني، وبين يديه الآن المجلد الرابع والأخير منه، وسيصدر الكتاب دار صادر ببيروت قريباً.

*انتهت الباحثة السيدة وفاء تقي الدِّين من تحقيق وتصحيح كتاب "معجم الشيوخ" لابن عساكر، ودفعت به للطبع في دار البشائر بدمشق وسيصدر عنها قريباً.

*انتهى الأستاذ إبراهيم صالح– من دمشق– من تحقيق رسالة "الإعجاز والإيجاز" للثعالبي، وهي تحت الطبع الآن في دار البشائر بدمشق وستصدر قريباً.

الإصدارات الحديثة من كتب التراث وما يتصل بها

*عن دار صادر ببيروت صدرت الكتب التالية:

*الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة، لتقي الدين الفارسي، حققه وعلق عليه الأستاذ أديب محمد الغزّاوي، قرأه وقدَّم له الأستاذ محمود الأرناؤوط.

*دول الإسلام، للذهبي، حققه وعلّق عليه الأستاذ حسن إسماعيل مَرْوَة، قرأه وقدَّم له الأستاذ محمود الأرناؤوط، ويقع في مجلدين.

*تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، بإشراف الأستاذ محمود الأرناؤوط.

*المعتمد -قاموس عربي عربي- للأستاذ جرجي شاهين، صدر في طبعة جديدة أنيقة قدم لها الأستاذ محمد عبد الله قاسم.

*وعن دار الفكر بدمشق صدرت الكتب التالية:

*كتاب الكفاف، للأستاذ يوسف صيداوي.

*علماء دمشق وأعيانها في القرن الحادي عشر الهجري، تأليف الدكتور محمد مطيع الحافظ، والدكتور نزار أباظة، ويقع في مجلدين.

*علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر الهجري، تأليف الدكتور محمد مطيع الحافظ، والدكتور نزار أباظة، ويقع في ثلاث مجلدات.

*وعن دار الكلم الطيب بدمشق صدرت الكتب التالية:

*الشجرة النبوية في نسب خير البرية، لابن عبد الهادي، تحقيق الدكتور محيي الدين مستو.

*الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، تأليف الدكتور مصطفى الخن، والدكتور بديع السيد اللحام.

*الرسول -صلى الله عليه وسلم- في كتابات المستشرقين، للأستاذ نذير حمدان.

*لوامع الأنوار شرح كتاب الأذكار للإمام النووي، تأليف الدكتور محيي الدين مستو.

*مناهج التأليف في السيرة النبوية خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى، تأليف الدكتور محيي الدين مستو، وهو الأطروحة التي نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من إحدى جامعات الباكستان بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى الخن.

إصدارات تراثية متفرقة

*علم طبقات المحدثين، للأستاذ أسعد سالم تيم، صدر عن دار الرشد بالرياض.

*قضاة المدينة المنورة بين عامي (1963- 1418هـ) تأليف الأستاذ عبد الله بن محمد ابن مزاحم، صدر في مجلدين، عن مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.

*التفسير بالمأثور أهميته وضوابطه-دراسة تطبيقية في سورة النساء- للدكتور صفوت بن مصطفى خليلو فيتش من البوسنة، صدر عن دار النشر للجامعات بالقاهرة، ويذكر أن أصل الكتاب أطروحة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير في إحدى الجامعات المصرية بالقاهرة بإشراف الأستاذ الدكتور محمد علي حجازي.

*رســوم التحديث في علوم الحديث، للجعبري، تحقيق الأستاذ ياسين محمود الخطيب، عن دار البشائر بدمشق.

*معــالم في تاريخ البلاغة العربية، للدكتور محمد علي سلطاني، صدر عن دار المحبة و دار آية بدمشق.

*إخــلاص النية في الحديث المسلسل بالأولية، للأستاذ ياسر بن إبراهيم المزروعي، صدر عن دار البشائر الإسلامية ببيروت.

*قــادة الفتح الإسلامي في أرمينية، للواء محمد شيت خطاب، صدر عن دار الأندلس الخضراء بجدة ودار ابن حزم ببيروت.

*وفيــات الأعيان والمشاهير (خلاصة تاريخ ابن كثير) تصنيف القاضي محمد بن أحمد كنعان، صدر عن مؤسسة المعارف ببيروت.

*تــاريخ الأســر العــلمية في بغداد، تأليف السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام رؤوف، صدر عن وزارة الثقافة والإعلام ببغداد.

جديد المجلات التراثية العربية

*عددان جديدان من مجلة آفاق الثقافة والتراث بدبي:

*العدد الرابع والعشرون وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:

أ-مخطوطات نادر "الكنز في القراءات العشرة" للواسطي، تعريف بقلم الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.

ب-مــن نــوادر المخطوطات "مخطوط السفينة" لابن مبارك شاه، تقديم الأستاذ عبد القادر أحمد عبد القادر.

*العــدد الخــامس والعشرون ومعه العدد السادس والعشرون وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:

*مــن نفائس المخطوطات المغربية "وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي" لابن رشيد الفهري البستي المتوفى سنة (721هـ) تعريف بقلم الأستاذ مصطفى بورشاش.

*مخطوطات فريدة: "كتاب المنهاج في شرح جمل الزجاجي، ليحيى بن حمزة العلوي، تعريف بقلم الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.

*عدد جديد من مجلة تراثنا الكويتية التي تصدر عن دار الوارقين للنشر والتوزيع:

*العدد السابع عشر، وفيه يتصل بالتراث العربي الإسلامي:

*الوزير البويهي أبو الفضل بن العميد، مقالة للمستشرق هانس داير.

ويذكر أن العدد الأول من المجلة المذكورة -وهي شهرية- صدر عام 1417هـ= 1996م.

*عدد جديد من مجلة الزهراء الأردنية التي تصدرها جامعة آل البيت، وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:

*تعريف بكتاب: "رحلة سويله مز أوغلي إلى بلاد الشام" تحقيق ودراسة وترجمة الدكتور فاضل مهدي بيات، وهو من إصدار آل البيت سنة 1420هـ- 2000م.

*مناقشة أطروحة الطالب العماني راشد بن علي بن عبد الله الحارثي التي تقدم بها إلى الجامعة بعنوان "الحرية في القرآن الكريم- دراسة موضوعية-" بإشراف الأستاذ الدكتور حسيب السامرائي ومنح بها درجة الماجستير.

*مناقشة أطروحة الطالب سيد نظمي العيدروس" التي تقدم بها إلى الجامعة بعنوان "الحافظ العراقي أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين ومنهجه في كتابه "طرح التثريب" الأستاذ الدكتور قحطان الدوري ومنح فيها درجة الماجستير.

*مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب خالد محمد عبد الجليل "الأحاديث الواردة في فضائل آل البيت في الكتب التسعة" بإشراف الأستاذ الدكتور صدّيق مقبول، ومنح بها درجة الماجستير.

*مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب بسام إسماعيل ملكاوي بعنوان "منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله الجويني من خلال كتابه "البرهان في أصول الفقه" بإشراف الأستاذ الدكتور زين العابدين محمد النور، ومنح بها درجة الماجستير في أصول الفقه.

*مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب راسم رضوان عقل بعنوان "القياس النحوي عند الفارسي وابن جني" بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم السيد، ومنح بها درجة الماجستير.

ويضم العدد أخبار مناقشة عدد آخر من الرسائل الجامعية لنيل درجة الماجستير و غير ذلك مما يهم القراء المهتمين بشؤون التراث العربي الإسلامي.

□□□